coll. Mu

SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. AD. 1856
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische theologische Zeitschrift
1922-3259

VI. Jahrgang 1889.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

Redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 5. — für die *Schweiz.* M. 5. — für's *Ausland.*

Aussersihl

Verlag von J. Frick

1889.

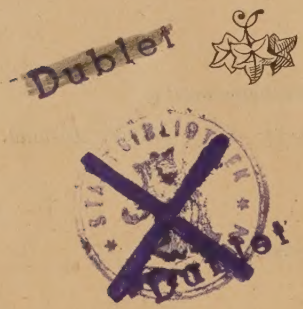
HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

88439

v.6
1889

Corrigenda.

S. 131 Zeile 20 lies: „Kirchengesetzes“ statt: Kirchenrathes.
— Zle. 7 von unten lies: „worden“ statt: werden.
S. 133 Zle. 1 lies: „ Gemeinhelferstelle“ statt: Gemeindehelferstelle.
— Zle. 8 von unten lies: „Bettagsgebet“ statt: Bettagsgebot.
S. 136 Zle. 3 lies: „kleinliche“ statt: kleine.
S. 139 Zle. 8 lies: „geradezu“ statt: gerade
S. 147 Zle. 12 von unten lies: „res“ statt: ros.
S. 149 Zle. 22 lies: „kirchliches Gut“ statt: königliches Gut.
S. 151 Zle. 5 lies: „nun“ statt: nur.
S. 168 Zle. 17 von unten lies: „Gebeten“ statt: Geboten.
— Zle. 5 von unten lies: „markirte“ statt: maskirte.
S. 162 Zle. 18 lies: „Annehmenden“ statt: Zunehmenden.



Inhaltsverzeichniss.

Seite

Usteri, Dr. J. M., Zur Erinnerung an Alexander Schweizer 1

Kappeler, Alfred, Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen von Rud. Steck 11

Pestalozzi, Carl, Karl Steffensen 19

Muralt, von Prof. Dr., Glaubenslehre des Neuen Testamentes 40

Volkmar, G., Prof. Dr., Die urchristliche Sprachengabe 57

Barth, F., Lic. in Bern, Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum . . 65

Farner, A., Pfarrer in Stammheim, Unsere Stellung zu Ritschl 86

Muralt, von, Prof. Dr. Ed., Glaubenslehre des Neuen Testamentes . . . 108

Bächtold, C. A., Pfarrer in Schaffhausen, Die kirchliche Gesetzgebung im Kanton Schaffhausen 129

Christ, P., Professor, Die sittliche Weltordnung 163

Wälly, Th., Pfarrer, Sennwald, Ct. St. Gallen, Zwei Fragezeichen zu den neuesten Auffassungen des Todes Jesu 181

Kutter H., Pfarrer in Vinelz, Ueber den Begriff *δικαιοσύνη θεοῦ* in Röm. 1, 17 183

Frickart, A., Pfarrer in Seeberg, Die Composition der Bergpredigt. I. . . 193

Kind, sen., Pfarrer in Davos, Das Gebet des Herrn 210

Furrer, Dr., Pfarrer in Zürich, Die Zürcher Heiligen Felix und Regula . 226

Wälly, Th., Pfarrer in Sennwald, Kleinere Beiträge 238

Bücherschau.

Smend: *Alexander Westphal*: Les sources du Pentateuque 59

Steck: *Grebel Siegfried:* Neutestamentliche Schriften 60

Steck: *Bernh. Weiss:* Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer 60

Schulthess: *E. Naville:* La philosophie et la religion 61

Furrer: *L. Horst:* Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens 62

Furrer: *D'Chantepie de la Saussaye*: Lehrbuch der Religionsgeschichte . 62

Egli: *Gust. Wunderli:* Die Entstehung der schweizerischen Neutralität und Glaubensfreiheit 63

Egli: *Dr. Ed. Herzog:* Ueber Religionsfreiheit in der helvetischen Republik 64

Seite

Meili: F. Pfeilstückers illustrirte Hausbibel 187

Farner: *Dr. Wilh. Schmidt:* Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt 188

Böhringer: *E. Hatch:* Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühern Mittelalter 189

Böhringer: *H. Dalton:* Urkundenbuch der evangelisch-reformirten Kirche in Russland 190

Wild: *G. J. Weiland:* Umarbeitungshypothesen, angewendet auf die Apokalypse des Johannes 190

Haggenmacher: *E. Brenning:* Göthe nach Leben und Dichtung 191

Böhringer: Bibliothek theologischer Klassiker 191

Marti: *Schultz:* Alttestamentliche Theologie. 4. Auflage 241

Marti: *Kautzsch und Socin:* Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt 244

Kappeler: *Issel:* Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament . . . 246

Häring: *Uhlhorn, Sievers, Steinmetz:* Von den letzten Dingen 248

Meili: *Altherr:* Hoffmann-Merian, ein Lebensbild 248

Zur Erinnerung an Alexander Schweizer.

Von Dr. th. *J. M. Usteri*,
Pfarrer und Dozent, Affoltern b. H. bei Zürich.

Hochgeehrte Versammlung!

Gestatten Sie bei dieser Gedächtnissfeier auch ein kurzes Wort einem Jüngern, der um seine Mitwirkung wohl darum angegangen wurde, weil ein mehrstimmiges Zeugniss von Dankbaren aus verschiedenen Kreisen erwünscht erscheinen mochte. Und zu den Dankbaren zähle ich mich, wiewohl durch Erziehung und theologische Entwicklung einer anderen Richtung zugeführt, aus allgemeinen und persönlichen Rücksichten. Dass die Lebensarbeit des Entschlafenen für Theologie und Kirche reiche und mannigfaltige Frucht getragen, muss ganz abgesehen von der Stellung, die der Beurtheiler zu den Anschauungen und Zielen des Verewigten einnimmt, unumwunden anerkannt werden. Seine Verdienste um die Entwicklung der kirchlich-theologischen Wissenschaft und um die Theorie und Ausübung der kirchlichen Praxis werden

---

Diese Worte der Erinnerung waren dazu bestimmt, bei der auf den 9. August 1888 im Grossmünster in Zürich veranstalteten Gedächtnissfeier gesprochen zu werden. Da aber sechs Redner bestellt waren, nicht alle jedoch, wie unter solchen Umständen dringend geboten war, sich innerhalb der Grenzen des auf den Einzelnen entfallenden Zeitmasses hielten, musste gerade der angestrebte Ueberblick über Schweizer's vielseitige theologische und kirchliche Wirksamkeit, soweit sie von allgemeiner und bleibender Bedeutung ist, wegfallen, und es konnte wesentlich nur bei seinen Verdiensten als Prediger verweilt werden. Es bot sich nachher Gelegenheit, das Ganze in einem pastoralen Kreise mitzutheilen, wo mir die Aufgabe zufiel, eine Lücke auszufüllen. Wenn nun die Ansprache auch der Oeffentlichkeit übergeben wird, so geschieht es nur auf den ausdrücklichen, mehrfach geäusserten Wunsch dieses Kreises hin und nachdem eine andere damals gehaltene Ansprache ebenfalls in dieser Zeitschrift im Druck erschienen ist. Es mag auch gerechtfertigt erscheinen durch den besondern Zweck, dem jene andere Ansprache zufolge verschiedener Themastellung weniger Genüge leisten konnte, Schweizer's vielseitige und namentlich von der Parteistellung unberührte Bedeutung in's Licht zu stellen. Ich bemerke schliesslich nur noch, dass die Ansprache in dem Umfang erscheint, in dem sie gehalten werden sollte, als die Zahl der Redner noch nicht feststand. Von einer Erweiterung wurde abgesehen, weil hinsichtlich des Masses einer solchen das Richtige zu treffen nicht leicht gewesen wäre.

am besten in's Licht gestellt durch die vielen und tiefen Anregungen, die von ihm ausgegangen sind und das theologische und kirchliche Leben gefördert haben, durch den Antheil, der ihm zukommt an den Leistungen und Arbeiten aller derer, die sich im engeren und weiteren Sinn seine Schüler nennen dürfen, ohne dass sie darum eine Schweizer'sche Schule bilden würden. „Denn," so sprach er im Jahre 1864 auf dieser Kanzel feierlich, „nie habe ich in der Kirche und Gemeinde oder unter den Jünglingen mir eine Partei zu gründen gesucht, eher das Mögliche gethan, dass keine um mich sich bilden könne — dürfte ich hier vor dem Allwissenden von andern Verirrungen mich so wie von dieser, ich will nicht sagen freisprechen, da wir auch ohne eigentliches Wissen und Wollen fehlen können, — aber dürfte ich von allen Verirrungen so sprechen wie von dieser!"[1]) Enthält man sich auch jedes Urtheils über die Art und Weise, wie Schweizer in den verschiedenen Problemen Stellung genommen — es kann ja hier am Wenigsten der Ort oder Anlass sein, sich mit ihm über Einzelfragen oder Richtpunkte auseinander zu setzen, so muss man doch jedenfalls seine umfassende, weitsichtige Inangriffnahme und ernste methodische Lösung der verschiedensten, für die Theologie und Kirche der Gegenwart fruchtbarsten Aufgaben bewundern. Unser gesammtes Theologengeschlecht — ganz abgesehen vom Parteistandpunkt — hat von dem uns entrissenen Meister Vieles und Grosses zu lernen, und darum gebührt demselben sein Dank.

Ich fühle aber auch ein Bedürfniss, solchen Dank auszusprechen gegenüber dem Lehrer, der der Vaterstadt, deren Bürger ich mich ebenfalls nenne, Zeitlebens treu blieb und ihr zur Zierde gereichte, der das Erbe ihrer theologischen Vergangenheit ihr wissenschaftlich neu erschloss, die lange Reihe reformirter Zürchertheologen, welcher frühere Glieder seines Geschlechtes schon angehört hatten, in höchst ehrenvoller Weise fortsetzte und dadurch seinem Zürich, das in der Neuzeit immer mehr die dem Kirchlichen und Theologischen abgewandten Seiten des Kulturlebens und der Wissenschaft mit Vorliebe pflegt, sein einstiges charaktervolles Gepräge bewahren half. Schweizer hat seinen patriotischen Sinn schon bekundet durch Widmung seiner Erstlingsschrift „an den Erziehungsrath, den Kirchenrath und den Stadtrath von Zürich aus Dank für erwiesene Förderung seiner Studien — in der Hoffnung, dass ihm einst beschieden sein möge, in wohlgeordnetem, wenn auch eingeschränktem Wirkungskreis ein Geringes zu leisten für das Vaterland und durch ein ganzes Leben besser als durch diese ersten Versuche seine Dankbarkeit an den Tag zu

[1]) Wer sagen die Leute, dass ich sei? Adventspredigt am 4. Dez. 1864, S. 15.

legen“ Und an seinem Jubelfeste durfte er dann seine unverhohlene Freude darüber äussern, dass es ihm vergönnt gewesen, lebenslänglich seiner Vaterstadt zu dienen.[1]) Sein thätiges und leitendes Eingreifen in die kirchliche Entwicklung der Heimat zu schildern, kann mir zwar nicht beifallen, habe ich doch dieses sein Wirken auf seinen Höhepunkten entweder gar nicht, oder doch noch nicht mit Verständniss miterlebt. Auch möchte ich meine Absicht, seine allgemeine Bedeutung mit einigen Worten zu charakterisiren, nicht dadurch beeinträchtigen, dass ich mich auf ein Gebiet begebe, wo nun nothwendig auch auf einen Schweizer das Parteileben seinen Einfluss ausüben musste.[2]) Ich, der ihm erst, als er schon Greis war, etwas näher getreten, muss mich bescheiden, von seiner Bedeutung nach den Früchten seiner Arbeit, wie sie in seinen Schriften niedergelegt sind, zu reden.

Mit pietätsvollem Dank bewahre ich sodann auch in meiner Seele persönliche Eindrücke von Schweizer's Lehrthätigkeit und werthvolle Erinnerungen an den ehrwürdigen Mann, zu dessen Füssen sitzend ich einst von der praktischen Fruchtbarkeit des theologischen Studiums für das pastorale und kirchliche Leben eine deutlichere Anschauung gewann als bei manchem andern Dozenten, und der mir darum die Brücke von der Hochschule in's Amt hinüber schlagen half.[3]) Besonders rührend jedoch war mir — und das ist's eigentlich, was es mir nicht bloss zu einer Pflicht, sondern zu einer Freude machte, der Aufforderung zum Auftreten bei dieser Feier Folge zu

[1]) Auch seine nun erschienene kurze Autobiographie gibt schönes und reichliches Zeugniss von seinem treuen zürcherischen Patriotismus, vgl. z. B. S. 45, A. 1, u. d. Bemerkung S. 75: Auf weitere Wirksamkeit, wie Deutschland's Universitäten sie darbieten, für immer zu verzichten und mit kleiner Studentenzahl vorlieb zu nehmen, habe ich oft als ein Opfer empfunden, welches der Heimat zu bringen sei.

[2]) Da in dieser Beziehung gerade die Autobiographie so Reichliches bietet, kann nun füglich auf diese authentische Beleuchtung verwiesen werden. Dazu mag man auch, um sich allseitig zu orientiren, vergleichend berücksichtigen: G. Finsler, Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformirten Schweiz seit den dreissiger Jahren und: J. Hirzel, Rückblicke im Zürcher Taschenbuch, 1886. Im Ganzen wird das kirchenpolitische Wirken Schweizer's und seine Stellung zu den religiösen Zeitbewegungen sich viel weniger einer *allgemeinen* Sympathie erfreuen können, als seine rein wissenschaftliche und seine direkt-pastorale Thätigkeit.

[3]) Wenn ich von Andern Urtheile über die kühle, wenig erbauende und erwärmende Art von Schweizer's Collegien vernahm, so fragte ich mich in der That, ob ich mich denn in meiner Rückerinnerung täusche. Diess ist nun nicht der Fall, da schon mein für die Examenbehörde verfasstes Curriculum vitae eine diessbezügliche Aeusserung enthält. Sehr freute ich mich auch, jüngst von einem unserer ehrwürdigsten, auf streng bibelgläubigem Standpunkt stehenden zürcherischen Geistlichen das gleiche Urtheil zu hören.

leisten, und ich kann mir's nicht versagen, es hier auszusprechen, da ich im Namen und aus der Erfahrung noch Mancher zu reden überzeugt bin — besonders rührend war mir das überaus grosse Wohlwollen und Interesse, mit welchem der Entschlafene meine spätern theologischen Arbeiten verfolgte, zumal dieselben anfänglich auf eines der von ihm mit Meisterschaft cultivirten Gebiete sich bezogen, nämlich auf dasjenige der Reformationsgeschichte und reformirten Dogmatik, insbesondere der Entwicklung Zwingli's. Er hat diess Wohlwollen auch nachher, als beim Uebergang zu neutestamentlichen Studien auch Differenzen hervortraten, mir in der gleichen Weise bewahrt.[1]) Ich würde mir nicht erlauben, diess Persönliche hier zu erwähnen, wenn es nicht den Beweis lieferte für die ungetheilte Freude, die Schweizer über alle ernste theologische Bethätigung jüngerer Kräfte empfinden, und wobei er über den speziellen dogmatischen Standpunkt gänzlich hinwegsehen konnte. Er hat es nicht verschmäht, solche Erstlingsarbeiten — in unglaublich schneller Zeit — zu lesen, zu beurtheilen, dem Verfasser manchmal recht ausführlich darüber zu schreiben und ihn zur Fortsetzung aufzumuntern. Ich bin gewiss nicht der Einzige, der für solche Förderung ihm Dank weiss. So möchte ich es denn als schlichten Ausdruck meiner persönlichen Dankbarkeit angesehen wissen, wenn ich dem an mich gerichteten Wunsche entspreche, als bescheidenen Beitrag zu dieser Feier einige Worte zu reden über die *allgemeine Bedeutung Schweizer's für die Theologie und Kirche.*

Bezeichnend für diese Bedeutung ist schon die Thatsache, dass dieser Mann in seltener Vielseitigkeit und umfassender Klarheit seines weitblickenden Geistes das ganze Gebiet des Glaubens und der Sitte, der kirchlichen Theorie und Praxis mit Berücksichtigung der wichtigsten, damit näher oder entfernter sich berührenden Zeiterscheinungen umspannt hat. Es ist diess das eigentlich Ideale bei einem Theologen, das freilich je länger je seltener wird wegen der nothwendig

---

[1]) Als ich ihm meine Studie „Hinabgefahren zur Hölle" übersandte, die sich im Titel an seine diessbezügliche Schrift anschliesst, aber die dort gegebene Auslegung bestreitet, schrieb er mir unterm 3. März 1886: Dass die Stelle auch fernerhin andere Auslegungen als die meinige finden werde, habe ich wohl annehmen müssen, aber schwerlich wird eine abweichende freundlicher neben der meinigen sich geltend machen können, als in Ihrer Schrift. Eine eingehende Besprechung, die der umfangreiche Brief enthält, zeigt, wie unbefangen Schweizer auch abweichende Anschauungen zu würdigen und wie durchaus sachlich er sie zu prüfen wusste. Und doch lag ihm *seine* Auslegung, so wenig sie von Andern getheilt wurde, offenbar ungemein am Herzen, wie aus der mir selber auffallenden Thatsache erhellt, dass er sie in seiner so kurzen Autobiographie zur Sprache bringt. (S. 80 f.)

gewordenen Arbeitstheilung bei dem Ueberwuchern der Spezialforschung und der Beschränkung menschlicher Kraft. Vor allem bedeutsam für Schweizers Verdienste ist aber die Vereinigung des Theoretischen und Praktischen, wie sie in der Verbindung einer nach diesen zwei Seiten gerichteten Lebensarbeit tief begründet war. Das betont auch das anerkennende Urtheil eines auf positiver Seite stehenden hochangesehenen Theologen über seine Glaubenslehre, dass in ihr der Schleiermacher'sche Standpunkt nach der überwiegend kritischen Seite hin in sehr durchdachter, sorgfältiger Ausführung und mit einem sittlichen und religiösen Ernst behauptet und weiter geführt worden, der erkennen lasse, dass das Werk auch auf der Kanzel gereift sei.[1]) Gerade wie der sel. Beck in Tübingen verschmähte es auch Schweizer nicht, in seiner Glaubenslehre wiederholt auf die Ausführung einzelner Lehren und Gedanken in seinen Predigten zu verweisen.

Wenn wir, nur im kurzen Ueberblick Rundschau haltend, zunächst bei der rein wissenschaftlichen Arbeit verweilen, so können wir nicht vorübergehen an Schweizer's dogmengeschichtlichen Leistungen, die als ein Gemeingut der theologisch-kirchlichen Wissenschaft eine allgemeine und bleibende Bedeutung haben. Sie gewähren nicht nur ein historisches Interesse als umfassende zusammenhängende Darstellung einer zum Theil neu wiederentdeckten dogmatischen Entwicklung der Vergangenheit unserer Kirche, sondern bedeutsam ist namentlich der Zweck, zu dem diese mühsame, weitschichtige Arbeit unternommen wurde: die geschichtliche Orientirung für eine gesunde Fortentwicklung der alten Kirchenlehre. Die ehemalige, rein polemische Behandlung und Zuspitzung musste zum Ueberdruss und zur Gleichgültigkeit gegen das Confessionelle überhaupt führen, wie sie im vorigen Jahrhundert sich der edelsten Geister bemächtigte, damit rächte sich die einstige rabies. Zum Streitgegensatz waren die Lehrunterschiede doch viel zu wenig bedeutsam. Nicht um diesen wieder aufzuwärmen, sondern um den reformirten Lehrtypus in seiner berechtigten Eigenthümlichkeit zu verstehen und zu würdigen als ein Moment des evangelisch-protestantischen Glaubens von bleibender Bedeutung, selbständig und ergänzend neben dem lutherischen, dazu vertiefte sich Schweizer in jene vergangene Entwicklung im Geist des Geschichtsverständigen, nicht des Apologeten oder Polemikers, und so gewann er den Unterbau für *seine* Darstellung des Glaubens der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der evangelischen Kirche, natürlich wie derselbe sich *ihm* in der subjektiven Beleuchtung *seiner* Anschauung darstellte.[2])

[1]) Julius Köstlin, bei Herzog, Realenc. 2. Aufl. III, 655.

[2]) Schweizer hat auch, worauf er grossen Werth legte, die unterscheidenden Merkmale der Reformation und ihrer Lehre nach reformirtem und lutherischem

Er übersprang mit dieser Methodik Jahrhunderte des unheilvollsten Glaubensgezänkes und knüpfte wieder an an den Geist und die Bestrebungen jenes edlen, deutsch-reformirten Unionsmannes Hyperius, dessen warnende und zum gegenseitigen sich Verstehen und Friedenhalten mahnende Stimme zum grössten Schaden des Protestantismus überhört worden. Schweizer war es vergönnt, für die irenische, comparative Untersuchung der protestantischen Glaubenslehre, trotzdem dass, wie neulich geäussert wurde, die Zeitrichtung solchen Studien nicht eben günstig war, das Interesse nachhaltig und mächtig zu beleben und den Anstoss zu geben zur Veröffentlichung der werthvollen, fördernden und ebenfalls in jahrelangem Forschen selbständig gereiften Arbeiten eines Schneckenburger, eines Hundeshagen, eines Scholten u. A. Auch das noch viel unbekanntere Moralsystem in der reformirten Kirche hat er nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt, [1]) im Interesse für's Etische ebenfalls ein Geistesgenosse jenes Hyperius. — Man kann darüber streiten, ob die Gesichtspunkte, unter denen Schweizer die dogmatische Entwicklung der Vergangenheit betrachtet und dargestellt hat, um die theologische Weiterentwicklung der Gegenwart damit in Zusammenhang zu bringen, ganz den leitenden Gedanken jener Entwicklung selbst entsprechen, ob insbesondere die völlige Beschlagnahme auf Schleiermacher als vollendendes Glied in der unterbrochenen Kette reformirter Lehrentwicklung ganz objektiv sei: aber durchaus berechtigt und bedeutsam ist jedenfalls das auf Pflege der historischen Continuität gerichtete Bestreben, und auch die wesentlich richtige und objektive Darstellung der vergangenen Entwicklung wird nicht zu beanstanden sein. Gewiss hat Schweizer seiner ihm theuren Kirche damit das pietätsvollste Denkmal gesetzt, das sie im Geist wahrer Union der lutherischen ehrenvoll an die Seite stellt. Das darf sie ihm nie vergessen. Die Namen und Arbeiten einer ganzen Reihe ihrer Väter und Lehrer germanischer und romanischer Zunge sind wesentlich durch ihn der Verschollenheit entrissen.

Eine allgemeine Bedeutung kommt als ganz hervorragender Leistung auch seiner eigenen Glaubenslehre zu, wenn schon hier die individuelle Betrachtungsweise sich selbstverständlich viel stärker geltend

Typus auf eine kurze Formel gebracht, die jedenfalls Beachtung verdient und der Wahrheit so weit wird nahe gekommen sein, als überhaupt einfache Formeln zur Erklärung und Charakteristik complizirter geschichtlicher Erscheinungen befriedigen können. Bedeutsam ist immerhin (trotz Ritschl's nivellirender Bemerkung. Rechtf. I [1 Aufl.], Seite 154), die reformirterseits viel radikalere Opposition gegen den Bilder- und Götzendienst (auch in der Messe), die schärfere Betonung des kreatürlichen Abstandes und das grössere Gewicht legen auf die Heiligkeit als auf die Seligkeit.

[1]) Stud. und Krit. 1847.

macht, wodurch Stellung und Urtheil diesem Werke gegenüber natürlich beeinflusst wird.[1]) Aus dem Munde eines begeisterten Fachgenossen[2]) haben Sie eine eingehende Würdigung dieser auch formell mustergültigen Arbeit vernommen. Es soll Schweizer aber auch von der kirchlichen und theologischen Rechten nicht vergessen werden die pietätvolle, herzerquickende Behandlung einiger Centrallehren, zumal der Christologie, die der einzigartigen Dignität des Erlösers, seiner sündlosen Vollkommenheit und seiner persönlichen Verherrlichung durch den Stand der Erhöhung nach johanneischer und paulinischer Darstellung trotz meines Erachtens mangelhafter Begründung[3]) ernstlich gerecht wird, nicht soll ihm vergessen werden die damit zusammenhängende, ebenfalls an hiesiger Universität besonders werthvolle Vertretung der persönlichen Heilsvollendung im Jenseits, conform dem verherrlichten Leben Christi, im Unterschied von blosser Seelenunsterblichkeit ohne Beziehung auf den Verherrlichungsstand des Erlösers, wie von blosser Immanenz des ewigen Lebens ohne persönliche Fortdauer nach dem Tode. Ein Correktiv gegen unbiblische Ausschreitungen nach Rechts liegt ja in dem gewiss richtigen Satz: Die eschatologische Hoffnungslehre bedarf gar sehr aus metaphysisch-ontologischem in's religiös-sittliche Gebiet hinüber verarbeitet zu werden.[4])

Die klare Erkenntniss der durch den Gang der historisch-kritischen Forschung immer brennender werdenden Bedeutung des Lebens Jesu für die Dogmatik liess ihn auch an den neutestamentlichen Problemen nicht vorübergehen. Er hat sich besonders am Evangelium Johannis versucht, das ihm sein Lehrer Schleiermacher theuer gemacht und dem er auch vor 44 Jahren den Text zu seiner weihevollen Antrittspredigt entnommen.[5]) Durch eine nachher von ihm selber, ob auch nur in dieser Form aufgegebene Theilungshypothese suchte er den wesentlichen Lehrgehalt, besonders die Eigenthümlichkeit des johanneischen Selbstzeugnisses Jesu zu retten. Er ist seiner die

[1]) Um Schweizer vom Standpunkt der positiver gerichteten Theologie der Gegenwart aus billig zu beurtheilen, darf nie vergessen werden, dass er von der altrationalistischen Schule Zürich's ausgegangen ist. Darüber, wie wenig diese zu bieten vermochte, vgl. man seine Selbstbiographie und dazu J. Hirzel, Rückblicke auf die religiösen, kirchlichen und theologischen Zustände etc., Zürcher Taschenbuch, 1886, S. 1 ff., wo nicht verschwiegen ist, wie lebhaft die Schweizersche Auffassung, Darstellung und Verkündigung des Christenthums in Zürich anfänglich von *allen* Seiten als Fortschritt im Sinn der Vertiefung begrüsst wurde.

[2]) Prof. D. Pfleiderer in Berlin und schon vorher Prof. D. Lipsius in Jena.

[3]) Glaubenslehre, § 122 und 123.

[4]) § 201.

[5]) Die Aufgabe des geistlichen Amtes, Antrittspredigt über Joh. 17, 3, am 11. Februar, Zürich bei Orell, Füssli.

Aechtheit der Grundlage wenigstens festhaltenden Auffassung bis an's Ende treu geblieben, wie seine Freude über den Versuch Wendt's bewies, der ihm glücklicher über die Schwierigkeiten hinwegzukommen, schien. Merkwürdig ist jedenfalls, wie seine Ansicht, die er in der Glaubenslehre [1]) vorgetragen, ziemlich zusammentrifft mit der neulich von positiver Seite ausgegangenen Anschauung johanneischer Umbildung der Reden Jesu vom Standpunkt der gereiften Glaubenserfahrung [2]) — abermals ein Berührungspunkt mit den Interessen derjenigen Theologie, die den Christus der vier Evangelien der Kirche unverkürzt erhalten möchte. [3]) — Bis in die letzten Jahre hat er von den wichtigsten theologischen Erscheinungen verschiedener Standpunkte Kenntniss genommen. Er las trotz seines sehr geschwächten Augenlichtes ein Buch um's andere, freilich oft von 10 zu 10 Minuten die Lektüre zu unterbrechen genöthigt; so studirte er die Leben Jesu von Weiss und Beyschlag, Weizsäcker's apostolisches Zeitalter, auch s. Z. Schlatter's Glaube im Neuen Testament mit grossem Interesse, indem er zu mir sagte – meine Habilitation stand gerade bevor: Lesen Sie das, wenn Sie an neutestamentliche Collegien denken!

Ein neutraleres Gebiet, auf dem Schweizer um so mehr eine allgemeine Bedeutung zukommt, ist das der praktischen Theologie. In seiner Theorie des Kultus und der Predigt ist er ausgegangen von dem Schleiermacher'schen Grundsatz, dass der Geistliche zu Brüdern zu reden und den Gemeinglauben zur Darstellung zu bringen habe. Doch nicht im jeweiligen Glaubensbewusstsein der Einzelgemeinde, das ja sehr dürftig sein kann, hiess er ihn seinen Standort nehmen, sondern in der unsichtbaren Kirche und in ihrem idealen Glauben.

[1]) II, S. 97.

[2]) Vgl. Weiss, Beyschlag, E. Haupt, auch Luthard.

[3]) Auch seine nach seinem Tode von seinem Sohne herausgegebenen biographischen Aufzeichnungen (Zürich, bei Fr. Schulthess, 1888) enthalten zur johanneischen Frage eine bedeutsame Bemerkung, die der Besonnenheit und dem offenen Sinn seiner Forschung alle Ehre macht. „Noch scheint mir das Geheimniss dieses Evangeliums nicht enthüllt, denn eine so imponirende Schrift wird fast noch räthselhafter, je tiefer man sie ins 2. Jahrhundert hinabrückt, weil die Persönlichkeit, welche so schreiben konnte, dort umsonst gesucht wird, oder, wenn sie so spät gelebt und gewirkt hat, nicht unbekannt oder versteckt bleiben konnte" (S. 74). Schweizer war frei von der heute auf der Rechten und Linken Mode gewordenen Jagd nach fertigen Resultaten in der allerdings im Chaos liegenden Einleitungswissenschaft. Begreiflich, dass man, des entsetzlichen Wirrwarrs satt, nach fertigen Resultaten sich sehnt, und kein Zweifel, dass solche mehr Befriedigung bieten als das kleinlaute non liquet. Aber was hilft hier das Dekretiren der Stimmführer, wenn die Resultate nicht besser fundirt sind, sondern durch die nächste Untersuchung mit ebenso plausiblen Gründen wieder in Frage gestellt werden? Gottlob, dass die Glaubensgewissheit nicht auf die Resultate dieser Detailforschung warten muss.

Wie zeitgemäss und wohlthätig war diese Erinnerung gegenüber dem willkürlichen Missbrauch der Kanzel für religiöse oder freidenkerische Privatliebhabereien in der Lehre. Bei aller Wahrung der freien, doch *gläubigen* Individualität des Geistlichen wurde doch auch dem Kultus, in den die Predigt sich einfügt, als heiliger Angelegenheit der ganzen Gemeinde auf's Entschiedenste *sein* Recht gewahrt. Der Mann aber, welcher in seiner Pastoraltheorie so nüchtern von den kirchlichen Zuständen der Gegenwart, wie sie sind, redet, der in vieljähriger Praxis die zunehmende Entfremdung der Massen von der Kirche erfuhr und desshalb so praktische, individualisirende Rathschläge zu geben wusste, er konnte denn doch nimmermehr den Prediger anweisen, sich einer idealen, nur der *Darstellung* ihres Glaubens bedürftigen Gemeinde gegenüber zu fühlen und musste desshalb mit Bestimmtheit neben dem Erbaulichen auch das Erweckliche, das „Halieutische" für die Predigt fordern. Und wie ernst erwecklich hat Schweizer selbst zu predigen gewusst,[1]) mit welch hohem sittlichem Ernst hat er je und je auf Bekehrung, auf ungetheilte Entscheidung für Gott gedrungen, wie war es sein Charisma, Gnade und Gericht, Segen und Fluch, Leben und Tod, ja Himmel und Hölle, Jedermann vorzuhalten. Die auf's Ethische gerichtete Eigenthümlichkeit der reformirten Lehre, die gegenseitige Durchdringung von Busse, Glauben und Heiligung zu gründlicher Lebenserneuerung kam in seiner Predigt zum wirksamsten Ausdruck. Die Beförderung der wirklichen Ehre Gottes durch den wahrhaft ungeheuchelten Gottesdienst eines christlichen Wandels trat in den Vordergrund, nicht bloss die Befriedigung des Bedürfnisses nach subjektiver Heilsgewissheit und Seligkeit. Die christliche Weltanschauung als Sauerteig in alle Lebensverhältnisse hineinzuwirken, verstand er meisterhaft, von höherer Warte aus hielt er Rundschau auf den verschiedenen Lebensgebieten und redete manches lichtbringende, zündende Wort mit Salz gewürzt zur rechten Zeit. Auf Zwinglis Kanzel — nach dem Vorbild des grossen Reformators und anderer ehrwürdigen Väter unserer Kirche, ich nenne besonders auch den Antistes Breitinger – fasste er das Predigtamt als Prophetenamt auf und hielt nicht selten mächtige Zeitpredigten, besonders an vaterländischen Dank-, Buss- und Bettagen und in bewegten Zeiten grosser Ereignisse, wie z. B. während des deutsch-französischen Krieges, als er ohne Menschenfurcht und feige Rücksicht auf die Sympathieen der Tagesblätter den Propheten

[1]) Man vergleiche z. B. in der Predigtsammlung zu Gunsten der evangelischen Gemeinde in Rapperswyl Schweizer's Predigt am Vorabend des Bettages (S. 244 ff.), wo auch der Ernst der Ewigkeit erschütternd dem Erweckungszweck dienstbar gemacht wird.

Jeremia mit seinem grossartig-tragischen Beruf, unabwendbare Gerichte zu verkündigen, dem Geschlechte unserer Zeit vorführte.[1]) Und wie hat er bei öffentlichen Heimsuchungen, Seuchen und dergl., fern von lieblosem Eifern und Richten wie von fatalistischer Gleichgültigkeit, die für alle ohne Unterschied gültige Gottessprache und Weckstimme zu deuten gesucht! Als mustergültige Leistungen eines weitblickenden und vom Centrum einer christlich sittlichen Weltbetrachtung aus orientirenden und urtheilenden Geistes behalten solche Predigten eine bleibende Bedeutung. — Auch eine Eigenthümlichkeit seiner Predigt*theorie* steht mit diesem eminent praktischen und ethischen Charakter seiner homiletischen Thätigkeit im Zusammenhang. Die Betonung des Finalthemas und eines oratorischen Aufbaus nach psychologischen Gesetzen, worin er Palmer, den Lieblingshomiletiker der Meisten, werthvoll ergänzt. Und wie die Verbindung reichlicher, alle Lebensverhältnisse umspannender Applikation mit der Explikation des Textes *inhaltlich* der reformirten Predigtweise entsprach, so eignete er sich auch in gewisser Hinsicht *formell* deren Biblizität an, wenn gleich nicht in der Einseitigkeit ausschliesslich analytisch-textualer Behandlung. Immer mehr erschloss sich ihm der Reichthum der hl. Schrift für die Beleuchtung der mancherlei Lebensfragen und Zeitverhältnisse, daher er denn auch dem *Bibelwort,* nicht nur dem biblischen Gedanken eine immer ausgiebigere Verwerthung in seiner Predigt zu Theil werden liess, ein Meister auch in geistvoller und wirksamer Einflechtung von Schriftcitaten in den Gedankengang.[2]) In der Theorie wie durch vorbildliche Muster hat er durch Combination des Analytischen mit dem Synthetischen jedenfalls die *praktisch* fruchtbarste, zweckmässigste und vollkommenste Predigtweise empfohlen, die durch ihren genaueren Anschluss an den Text auch bei weniger hervorragenden Geistern die Gefahr der Verflachung und ermüdenden

[1]) Der Prophet Jeremias und die grossen Ereignisse der Gegenwart, Predigt am 20. Januar 1871, Zürich bei Schulthess. Vgl. das Vorwort und dazu die Bemerkung in der Autobiographie, S. 89: Endlich beim Niederlegen des Pfarramtes habe ich noch als Andenken an dessen letzte Wirksamkeit drei Predigten drucken lassen, die, während der spannenden Krisis des deutsch-französischen Krieges gehalten, zugleich kund geben sollten, dass damals schon trotz des Tonhalleskandals in Zürich das gute Recht der deutschen Sache öffentlich anerkannt worden ist. Ohnehin schien es mir für unsere Eidgenossenschaft höchst erwünscht, dass zu dem bisher einzig mächtigen Nachbar, der uns seine Uebermacht derb genug hat fühlen lassen, nun ein zweiter Nachbar, zur Grossmacht geworden, als Gegenwicht hinzukomme.

[2]) Hauptsächlich sei hingewiesen auf die der allgemeinsten Anerkennung sich erfreuenden, durchaus mustergültigen, evangelisch-schlichten, tiefen und ernsten Predigten über das Reich Gottes nach den Gleichnissen.

Wiederholung umso sicherer abwehrt, als sie zu unablässiges Vertiefung in die h. Schrift und zum Studium des vielgestaltigen Lebens im Lichte des Wortes Gottes direkt auffordert.

Unmöglich ist es, auch nur skizzenhaft in flüchtiger Stunde ein Wirken zu schildern, das in die ganze Zeitgeschichte des engeren und weiteren Kreises, dem der Entschlafene angehörte, durch Wort und Schrift so vielseitig eingriff. Genug, wenn wir Alle einen lebendigen Eindruck davon tragen, wie viel dessen ist, das diesem Wirken in den Augen eines jeden unbefangenen Beurtheilers eine allgemeine Bedeutung für Theologie, Kirche und christliches Volksleben verleiht, und wofür ihm Alle zu Dank verpflichtet sind, welcher Richtung sie auch angehören mögen! Und wenn ich schliesslich den Dank für das, was Schweizer uns gewesen, vor dem Throne dessen niederlege, der der Vater des Lichts und Spender aller guten Gabe ist, so folge ich damit dem Wahlspruch, der sich für einen evangelischen Theologen geziemt, und den Schweizer als Prinzip insbesondere der reformirten Lehre mit so grossem Nachdruck geltend gemacht: Soli Deo gloria!

Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen von Rudolf Steck.

Von

Alfred Kappeler in Kappel a. A.

Nachdem die von der kritischen Theologie bis anhin vertretene Auffassung des neuen Testamentes nicht unwesentlich erschüttert erscheint durch die neuesten Arbeiten über die Apokalypse, wonach dieselbe nicht mehr als das einheitliche Werk eines Judaisten zu betrachten und nur zum geringsten Teil der der Zerstörung von Jerusalem unmittelbar vorangehenden Zeit angehören soll, erfährt sie einen neuen noch stärkern Angriff durch den Versuch, die 4 paulinischen Hauptbriefe dem Apostel abzusprechen und als Erzeugnisse unbekannter Verfasser erst des 2. Jahrhunderts nachzuweisen. An die Schriften Bruno Bauers und die in den letzten Jahren geführten Verhandlungen holländischer Gelehrten anknüpfend, bietet das Buch von Steck

vom soeben genannten Gesichtspunkt aus zunächst eine ausführliche Beurteilung des Galaterbriefs, lässt aber auch reichliche Streiflichter auf die andern 3 Hauptbriefe fallen und sucht zum Schlusse die neue Stellung aller vier im Entwicklungsgang des Urchristentums näher zu fixiren. So erhalten wir ein ziemlich vollständiges Bild von der Bedeutung der genannten Briefe nach dieser neuen Auffassung.

Auch wer den Hauptresultaten des Werks nicht beizustimmen vermag, wird sich doch mancher Abschnitte desselben freuen können. Der Verfasser hat sich seine jetzigen Anschauungen nur langsam angeeignet, er kennt die Gegeninstanzen völlig, beherrscht die Literatur hinlänglich und schreibt recht anziehend. Gegen manchen Punkt, welcher sicher genug schien, erhebt er Einwendungen, manche Erklärung, welche grossen Anklang gefunden hat, empfiehlt er zu neuer Ueberlegung. Mit Vorliebe zieht er die Widersprüche hervor, die in der Interpretation zu Tage treten. Besonders gelungen erscheint uns die in Abteilung 1, Cap. 2 gegebene Besprechung der verschiedenen Ansichten über die Abfassungsverhältnisse des Galaterbriefs, welche deutlich zeigt, wie wenig sich bei den gewöhnlichen Annahmen, der Apostel sei vor seinem Schreiben zweimal bei den Galatern gewesen und der Apostelconvent in den Acta chronologisch richtig eingefügt, ein befriedigender Ausgangspunkt für diesen Brief gewinnen lässt, mag man ihn nun an die eigentlichen Galater oder an die Bewohner der Provinz Galatien, Pisidier, Lycaonier etc. gerichtet sein lassen. Den Ausweg, den Volkmar kürzlich in dieser Zeitschrift 1884, 2 u. 85, 1 angegeben hat, kennt der Verfasser, ohne ihn jedoch, wie er es wol verdiente, zu würdigen.

Aber auch sonst finden sich in dem Werke längere Partien, welchen wir unsere Anerkennung nicht versagen könnnen, allerdings vorzugsweise solche, welche mit den Hauptfragen mehr nur in äusserlichem Zusammenhang stehen und zur Begründung der vom Verfasser vertretenen neuen Auffassung nicht viel beitragen. Es sind dies besonders Cap. 5 u 7 in Abt. 2. Im Erstern kommen die Citate der paulinischen Briefe aus ältern Schriften zur Sprache, in Letzterm die Zeugnisse, welche sich bezüglich der 4 Briefe in Schriften des 2. Jahrhunderts vom 1. Clemensbrief bis zum Muratorischen Fragment vorfinden, und die sämmtlich für die Abfassung der Briefe durch Paulus selbst wenig genug beweisen. Immerhin scheint der 1. Clemensbrief allzu schnell und ohne genügende Begründung erst gegen die Mitte des Jahrhunderts angesetzt zu sein.

Zunächst nun bleiben wir stehen bei einem allgemeineren Punkt, der Christologie, die gemeinsames Gut der 4 Briefe ist und unter die Hauptargumente des Verfassers für deren spätere Abfassung zählt. In Verbindung damit werden in Abteil. 2, Cap. 4 unter dem gleichen

Gesichtspunkt einige Stücke besprochen, 1 Kor. 15, 29 (Taufe für die Todten), 1 Kor. 7 (Verordnung über Eheschliessung), 1 Kor. 5 (Verfahren gegen den Blutschänder), 1 Kor. 1—4 (die Parteien), 1 Kor. 9, 1–6 (die Missionsreisen der Apostel), 1 Kor. 11, 1—16 (Bedeckung des Hauptes beim Gottesdienst), Röm. 16, 1 (die weibliche Diakonie), die uns aber für den angegebenen Zweck so wenig zu beweisen scheinen, dass wir glauben sie einfach übergehen zu dürfen. Bezüglich Christologie urteilt der Verfasser, dass die Anschauungen der paulinischen Hauptbriefe über die Person Christi, wie sie sachlich zwischen denjenigen der Synoptiker sammt Apostelgeschichte und des Johannesevangeliums die Mitte halten, auch chronologisch zwischen dieselben fallen, also jedenfalls erst dem *zweiten* Jahrhundert angehören. Zwar entgeht es ihm nicht, wie sehr die Darstellung des Galaterbriefs, nach welcher Paulus von den Uraposteln äusserlich und innerlich unabhängig blieb, die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass derselbe zu einer durchaus eigentümlichen Auffassung der Person Christi kam. Aber er zieht ja eben den Bericht des Galaterbriefs in Zweifel und gibt der Darstellung der Acta, die den Apostel nach seiner Bekehrung in nähere Beziehung, sogar in Abhängigkeit zu den Uraposteln setzt, den Vorzug, und durch diese Voraussetzung erhält seine Annahme eher etwelche Berechtigung. Wird dagegen die Echtheit des Galaterbriefs, wie sich uns später ergeben wird, festgehalten, so müssen die Zweifel, dass die Christologie dieser Briefe diejenige des Paulus sei, schwinden. Gerade die Bekehrung des Apostels durch das Gesicht des himmlisch Verklärten und die darauf folgende Meditation erläutern hinlänglich, warum er sich um die geschichtliche Erscheinung Jesu nur so wenig gekümmert hat und zu einer Auffassung von dessen Person gelangt ist, als deren Centrum der Satz gelten kann: der Herr ist der Geist, und als deren Corollarien die Lehren von der Präxistenz und vom Gericht des Wiederkommenden über die Vollendeten sich naturgemäss ergaben. Die Synoptiker (Marc. nicht) dagegen, welche vorwiegend das Erdenleben Jesu darstellen wollen, verknüpfen der Tradition entnommene Elemente mit spekulativen, teilweise paulinischen, kommen überhaupt nicht zu einer einheitlichen Anschauung der Person Jesu und suchen den bei ihnen so stark hervortretenden Widerspruch zwischen Göttlichem und Menschlichem durch die bei Paulus noch nicht nachweisbare Lehre von der Jungfrauengeburt zu vermitteln. Immerhin dürfte sich auf diesem Gebiete am Allerwenigsten eine bestimmte Entscheidung über die Hauptfrage ergeben.

Die speciellere Untersuchung, zu der wir nun übergehen, hat sich naturgemäss vorwiegend mit dem Verhältniss der 4 Briefe zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte zu befassen. Zu diesen

beiden Schriften stehen sie ja in näherer Beziehung, von der Entstehung über die Priorität der einen oder andern hängt auch die Lösung des Problems zum grossen Teil ab. Wir betrachten zunächst bezügliche Stellen von Röm. und 1 und 2 Kor., um dann das Wichtigste aus dem Galaterbrief, bei dem unser Werk vorzugsweise verweilt, näher in's Auge zu fassen.

Die Parallelen Luk. 10, 7. 8 und 1 Kor. 10, 27, worin ängstlicher Beobachtung der jüdischen Speisegebote entgegengetreten wird, scheinen dem Verfasser, wie billig, von keinem Belang. Dagegen will er in den Stellen, in welchen Paulus von „seinem" Evangelium spricht, — es kommt dabei hauptsächlich Röm. 2, 16 in Betracht, — eine Hindeutung auf das Lukasevangelium sehen, indem er sich der von der neueren Kritik längst aufgegebenen Ansicht einiger Kirchenväter anschliesst. Es wäre banal, so wird versichert, wenn sich Paulus bei der Erwähnung des von Jesus Christus vollzogenen Weltgerichts auf seine mündliche Verkündigung beriefe, da sich diese Lehre auch anderwärts finde, bei Jakobus und Petrus und Johannes. Aber wäre es, so ist zu erwiedern, weniger banal, wenn der Autor des Römerbriefs sich auf das eine geschriebene Evangelium, das er für das seine erklärt, berufen wollte, während die gleiche Lehre auch in andern Evangelien erscheint, jedenfalls im Lukasevangelium nicht zuerst? Das Richtige wird wohl, wie längt erkannt ist, das sein, dass sich Paulus auf seine specielle mündliche oder schriftliche Predigt beruft, in der er im Unterschied von anderweitiger Verkündigung das Amt des Weltenrichters Jesus Christus zugeschrieben hat. Das Judentum und wol auch das vorpaulinische Evangelium hatten das Weltgericht noch Gott selbst zugeteilt. — Der paulinische Abendmahlsbericht 1 Kor. 11, 23 ff. hat so viel Aehnlichkeit mit dem des Lukasevangeliums 22, 14 ff., dass Abhängigkeit des einen oder andern unbedingt anzunehmen ist. Steck urteilt nun, dass die Berichte bei Matthäus und Marcus, die das Abendmahl wesentlich als Abschiedsmahl fassen, die ursprünglichen seien, dass Lukas eine Erweiterung vorgenommen habe, indem er Passa und Abendmahl trennteund letzteres besonders als Erinnerungsmahl darstellte, und dass dann 1 Kor. den Lukas-Bericht vereinfachte und nur noch dessen zweiten Teil, das Gedächtnismahl, reproducirte. Dagegen wenden wir ein: bei dieser Auffassung wird eine Erklärung des doch recht auffallenden Lukas-Berichts vermisst, während der in 1 Kor., der allenfalls auf diesem Wege entstanden sein könnte, sich ebenso gut auf andere Weise begreiflich machen lässt. Hatte ja doch der Apostel in seinem Sendschreiben an die Korinther die Uebung der Gemeinde neu zu ordnen, darum auch die Feier hauptsächlich als Gedächtnismahl darzustellen. Aus seiner Stellung zum israelitischen Satzungswesen er-

gab es sich ihm aber von selbst, dass er das Passamahl, mit dem das Abendmahl ursprünglich verbunden war, unerwähnt liess. Das aber sind ja gerade die Eigentümlichkeiten seines Berichts: Nichterwähnung des Passa und Darstellung der Feier als Gedächtnismahl. Matthäus und Marcus dagegen geben den geschichtlichen Vorgang treuer, indem sie das Abendmahl in Verbindung mit den Passa setzen und wesentlich als Abschiedsmahl darstellen. Lukas aber kombinirt, und gerade indem er das paulinische Erinnerungsmahl ängstlich festhält, begegnet ihm das Seltsame, dass er das Passa, abgetrennt vom Abendmahl, nicht nur als Abschiedsmahl fasst, sondern auch eine Erneuerung gerade desselben im Reiche Gottes in Aussicht nimmt, während Matthäus und Marcus, was so viel näher liegt, nur ein neues Trinken des als Bundesblut bezeichneten Abschiedsbechers postuliren. So dürfte sich denn gerade bei der Annahme der Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit des paulinischen Berichts die Eigentümlichkeit sowol dieses letztern, wie besonders des lukanischen viel besser erklären, als bei der von Steck aufgestellten Reihenfolge. Vergl. das letzte Passamahl Jesu in Zeitstimmen aus der reformirten Schweiz, 1882, Nr. 3 und 4. — Nachdem sich dem Verfasser die Ueberzeugung von der Unechtheit der 4 Paulinen befestigt hatte, begreift sich, dass er auch an der Berichterstattung über die Erscheinung des Auferstandenen in 1 Kor. 15 Anstoss nimmt, obgleich gerade hieraus auf die Entwicklung der neutestamentlichen Anschauungen über diesen so wichtigen Punkt das hellste Licht fällt. Der paulinische Bericht lässt sich aus dem des Lukasevangeliums nicht ableiten. So wird denn der Versuch gemacht, beide Relationen auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, die in dem von Hieronymus erwähnten und übersetzten Hebräerevangelium gefunden wird. Dasselbe erzählt wenigstens eine Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus. Aber ganz abgesehen von der chronologischen Unsicherheit, die auf diesem Evangelium ruht, nicht einmal eine Erscheinung vor Petrus *allein* ist hieraus abzuleiten, und doch haben eine solche das Lukasevangelium sowol wie 1 Kor., ersteres noch zudem, wie der Verfasser sehr richtig sagt, „völlig in der Luft stehend". Ist es nun nicht das Einfachste und ganz natürlich, das unerwartete Λέγων ὄφθη Luk. 24, 34 aus dem so schlichten und anschaulichen Bericht des 1. Korintherbriefs stammen zu lassen? So ergibt sich durch die Betrachtung obiger Punkte in keiner Weise eine Wahrscheinlichkeit für die Priorität des Lukasevangeliums.

Die Untersuchungen unseres Werks über den Galaterbrief, welche wir noch, wenn auch nur flüchtig, in's Auge fassen, gehen nach zwei Seiten. Einmal will der Verfasser nachweisen, dass unter den 4 Briefen, die er verschiedenen Urhebern zuschreibt, der Galaterbrief der

letzte sei, und dann sucht er darzulegen, dass dieser Brief auch später sei als die Apostelgeschichte, mit der er sich so vielfach berührt.

Durch die genauere Betrachtung der Lehrabschnitte, besonders von Gal. 3, 1—4, 7 und den dabei geleisteten Nachweis von mancherlei Schwierigkeiten, Sprüngen, Undeutlichkeiten sucht Steck darzulegen, dass diese Stellen auf Vorlagen beruhen, eine nicht gerade sehr geschickte Bearbeitung entsprechender Stücke des Römerbriefs seien. Doch, so wenig auch manchen Bemerkungen Zustimmung versagt werden kann, die Ueberzeugung von der Richtigkeit eines solchen Verhältnisses will sich nicht ergeben. Gerade der Abschnitt Gal. 3, 1—4, 7 ist im Ganzen so gut geordnet und in einzelnen Wendungen und Pointen so originell, dass er trotz aller Härten und Dunkelheiten, die übrigens auch im Römerbrief nicht fehlen, viel weniger als Auszug oder Nachahmung eines Spätern, denn als Erzeugnis eines selbständigen Denkers, am Einfachsten des Verfassers auch des Römerbriefs, erscheint. — Auch die beiden Lehrdifferenzen, welche im Weitern unsern Kritiker den Galaterbrief einem besondern Verfasser zuschreiben lassen, dürften nicht so weit führen. Die Vermittlung des Gesetzes durch Engel Gal. 3, 19, diese sowol im spätern Judentum wie in christlichen Schriften weit verbreitete Lehre, jedenfalls nicht eine Specialität des Galaterbriefs, ist zwar in den andern 3 Briefen nicht vorgetragen, aber auch nicht ausgeschlossen, also, wie angenommen werden darf, nur zufällig unerwähnt geblieben. Und mit der Zusammenfassung des Juden- und Heidentums unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ist doch nicht, wie Steck meint, die absolute Identität dieser beiden Religionen ausgesprochen, was allerdings manchen Aensserungen des Römerbriefs widersprechen würde, sondern nur ihr Zusammentreffen in einem speciellen Punkt, in der durch die wol am Besten als Gestirne zu fassenden *στοιχεῖα* bedingten Feier „von Tagen und Monaten und Zeiten und Jahren“. - Noch weniger können wir zustimmen, wenn der Verfasser Gal. 5, 19—21 als Citat von 1 Kor. 6, 9. 10; 1 Kor. 4, 6 als ein solches von Röm. 12, 3 fassend, auch davon wieder auf verschiedene Verfasser schliessen will, am Wenigsten, wenn er den Passus *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* 2 Kor. 13, 1 nicht von einem dritten persönlichen Kommen versteht, sondern von einem dritten Briefe, der in dem auf Röm. und 1 Kor. folgenden 2 Kor. unter des Paulus Namen an die Gesammtheit der christlichen Gemeinden geschrieben worden sei. — Nur im Vorbeigehen die Bemerkung, dass auch der Anstoss, den Steck an der Auslegung von Gal. 4, 13 nimmt, wonach Paulus, durch Krankheit bei den Galatern zurückgehalten, das Evangelium in ihrer Mitte verkündigt habe, natür-

lich nachdem er wieder die nötige Kraft gewonnen hatte, nicht recht verständlich ist. Ist es doch völlig denkbar, wie auch durch mancherlei Erfahrung bestätigt, dass ein Mann, der irgendwo durch Krankheit zurückgehalten wurde, nach erfolgter Besserung allda verblieb und sich in seinem Beruf betätigte.

Und nun das Verhältnis zur Apostelgeschichte, wobei wir uns auf einige Bemerkungen über Gal. 1 und 2 beschränken. Ist wirklich die Berichterstattung der Erstern die ursprünglichere, zuverlässigere, die Darstellung des Briefs spätere Umbildung? Liesse sich das erweisen, so müsste allerdings so Vieles im Lukasbuch wie in den Paulinen in ganz anderem Lichte erscheinen, anders aufgefasst werden. Schon die beiderseitigen Nachrichten über die Bekehrung, den Weggang von Damaskus und nachfolgenden Aufenthalt in Arabien oder Jerusalem werden vom Verfasser im Interesse der Priorität der Acta zurechtgelegt, ohne dass jedoch wirklich Treffendes gegen den Galaterbrief beigebracht wird. Von mehr Gewicht ist der Hinweis auf die Schwierigkeit in Gal. 1, 23, wonach der Apostel nach gewöhnlicher Auffassung den Gemeinden in Judäa völlig unbekannt war, während doch eine Verfolgung durch ihn jedenfalls der Christen von Jerusalem, aber auch der ganzen Landschaft Judäa in Acta 26, 11 ausdrücklich erzählt wird, in Gal. 1, 13 vorausgesetzt erscheint. Die beliebte Auskunft, unter den Gemeinden Judäas mit Ausschluss Jerusalems nur die Landgemeinden zu verstehen, könne, wie richtig bemerkt wird, nicht befriedigen. Durch das Interesse, den Apostel völlig unabhängig von Jerusalem erscheinen zu lassen, sei der Urheber des Galaterbriefs in den in 1, 13 und 23 liegenden Widerspruch hineingeraten, der nur notdürftig durch die Verse 18 und 19 verschleiert werde. All das zugegeben, so ist hier nur zu bemerken, dass der Widerspruch noch offener zu Tage liegt, als Steck denkt. Denn unter den ἐμοί V. 23 können doch unmöglich die Christen im Allgemeinen verstanden werden, sondern nur die, welche einst verfolgt wurden, die Bewohner Judäas, die nun von der Predigt des Apostels in Syrien und Cilicien hören, und von welchen nicht gesagt sein kann, dass ihnen Paulus persönlich völlig unbekannt gewesen sei. So möchte man sich versucht fühlen, das ἦμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ nicht von einer absoluten persönlichen Unbekanntschaft, sondern von dem Nicht-Kennen während eines gewissen Zeitraums, der mit dem in V. 21 erzählten Kommen nach Syrien anfängt, zu verstehen. Dafür spricht die Ausdrucksweise, das part. imperf., das das Subject im Zustand einer sich entwickelnden Tätigkeit darstellt (Holsten), das parallele ἀκούοντες ἦσαν, das das Nicht-Kennen oder vielmehr Nicht-Bekanntwerden und das Hören von der Predigt des Paulus als zeitlich zusammentreffende Vorgänge zu bezeichnen scheint — Im Weitern

nimmt Steck Anstoss an den 14 Jahren vor dem 2. Hinaufgang nach Jerusalem (Gal. 2, 1). Man könne sich nicht recht denken, was der Apostel in dieser ganzen Zeit getan habe, es sei diese lange Reihe von Jahren willkürliche Erfindung wiederum zur Hervorhebung der Unabhängigkeit des Apostels von der Gemeinde in Jerusalem. In der Tat, bei der Annahme, dass der Apostelconvent in Acta 15 am richtigen Orte stehe, demselben nur die eine Reise des Apostels Acta 13 und 14 vorausgegangen sei, ist dieser Vorwurf nicht unberechtigt. Aber gerade dies Bedenken dürfte darauf hindeuten, dass die Ansetzung des Apostelconvents in Acta 15 eine Willkürlichkeit ist, für den richtigen Ort desselben, wofür auch sonst so Vieles spricht, Acta 18, 22 zu halten sei. — Der klaren Darlegung der Unvereinbarkeit der beiden Berichte über diesen Convent alle Anerkennung spendend, müssen wir wieder opponiren, wenn gegen die Relation des Galaterbriefes geltend gemacht wird, dass die Abmachung, „Paulus zu den Heiden, die Säulenapostel zur Beschneidung" der Deutlichkeit ermangle und unmöglich zu einem praktischen Erfolge führen konnte. Gewiss waren durch diese Vereinbarung die Schwierigkeiten nicht aus dem Wege geräumt und eine wirkliche Abklärung nicht gewonnen, aber wenigstens hatte Paulus damit den Autoritäten in Jerusalem eine öffentliche Erklärung über die Berechtigung seines Wirkens abgerungen. Das konnte ihm für einstweilen genügen. Die Säulenapostel mochten sich ungern genug und mehr nur aus Opportunitätsgründen zum Eingehen einer Gemeinschaft mit dem so selbstständigen Heidenapostel verstanden haben. Aus dem Streit in Antiochien, den der Verfasser aus einer besondern Quelle herleiten möchte, will er dann wieder eine Waffe gegen den Bericht unseres Briefs über den Convent herholen. Eine Vereinbarung, welcher die Disharmonie so schnell auf dem Fusse folgte, sei geschichtlich unwahrscheinlich. Im Gegenteil! Nach unserer Auffassung der Uebereinkunft in Jerusalem kann der antiochenische Streit vielmehr als eine Bestätigung derselben gelten, liess sich doch dauernder Frieden keineswegs darnach erwarten. So scheint denn durch alle die Erörterungen die Originalität des Galaterbriefs in keiner Weise erschüttert, die spätere Abfassung der Apostelgeschichte nur bestätigt.

Um noch den geschichtlichen Rahmen zu berühren, in den die Briefe nach der Auffassung des Verfassers zu stehen kommen, so begegnen wir am Schluss des Werkes der Darlegung, dass sich das neue christliche Princip im Grossen und Ganzen in doppelter Weise entwickelt habe, als Judenchristentum in Jerusalem, als Heidenchristentum in Rom, dass die beiden Richtungen lange Zeit friedlich Hand in Hand gingen im Sinne der Apostelgeschichte, dann aber etwa im 3. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts in einem immer mehr sich ver-

bitternden Paulinismus und Judaismus einander entgegentraten, und dass endlich aus der von da an sich allmälig vollziehenden Ausgleichung der beiden Parteien der Katholicismus hervorgegangen sei, während diese selbst, die eine im Marcionitismus, die andere im Ebionismus ihre Fortsetzung fanden. Eine Combination, für die die nöthigen Documente fehlen! Es fehlt der Nachweis, dass sich die beiden Richtungen, die eine im Westen, die andere im Osten, concentrirten, es fehlt für die genannte Zeit der Nachweis von einem Judaismus, der als würdiger Gegner der durch die 4 Hauptbriefe vertretenen Paulinismus gelten könnte

Obgleich der Ansicht des Verfassers entgegentretend, danken wir ihm doch, dass er eine Aufgabe, welche früher oder später gelöst werden musste, übernommen hat, und wenn er auch vielleicht nur Wenige zu überzeugen vermag, dürfte doch seine Arbeit zur Förderung besserer Erkenntniss eines so wichtigen Gebietes nicht unwesentlich beitragen.

† Karl Steffensen,

Professor der Philosophie in Basel.

Von *Carl Pestalozzi*, Pfr. in St. Gallen.

Steffensen's Name wird in der literarischen Welt selten genannt. Auch die jetzige Generation der Studierenden weiss leider von dem Zauber, den Steffensen's Vorlesungen auf jeden Zuhörer ausübten, nur noch vom Hörensagen: stand doch im Universitätscatalog von Basel seit 9 Jahren die stereotype, durch Gesundheitsrücksichten veranlasste Bemerkung: „Professor Steffensen wird nicht lesen." Aber wie viele Theologen, Philologen und Juristen preisen sich glücklich, einst zu Steffensen's Füssen gesessen und dort kräftige Impulse empfangen zu haben! Bei ihnen allen hat die Nachricht von dem am 12. Dezember 1888 erfolgten Hinschiede des geistesgewaltigen Lehrers Gefühle der Dankbarkeit gegenüber dem Hingeschiedenen wachgerufen Da und dort konnte man solche Zeugnisse lesen Es steht gewiss auch der „Theol. Zeitschr." wohl an, des Mannes, der während 25 Jahren an dem heranwachsenden Theologengeschlecht mit heiligem Ernst gearbeitet hat, zu gedenken.

Als dankbarer Schüler möchte ich zu zeigen versuchen, was wir von dem nun Vollendeten empfangen haben.

1. Der Lebensgang.

Schon Steffensen's Lebenslauf bewegt sich in einem ungewöhnlichen Geleise. Erst im 36. Lebensjahre hat der nun Vollendete nach einer interessanten Vorgeschichte das Katheder bestiegen. — Karl Christian Friedrich Steffensen wurde den 25. April 1816 in Flensburg (Schleswig) geboren, wo sein Vater Katechet war. Wenige Stunden weiter nördlich liegt der Geburtsort Martensen's; während aber in Martensen's Elternhaus die *dänische* Sprache heimisch war, und der Jüngling und Mann für dänische Litteratur und Sitte sich begeisterte, wuchs Steffensen in deutscher Sprache und Umgebung und unter dem Einfluss deutscher Bildung auf. Der Knabe zeigte schon einen glühenden Eifer, alles zu lernen und zu kennen. Den Erzählungen heimkehrender Seefahrer lauschte er mit demselben Interesse, mit dem er sich in das Studium der Natur und der alten Klassiker vertiefte. Der Jüngling bezog die Universität Kiel, um daselbst Rechtswissenschaft zu studieren. In Berlin setzte er seine Studien fort; dort übte Savigny einen gewaltigen Einfluss auf ihn aus. Zum juristischen Examen kehrte er nach Kiel zurück; seine Examenarbeit handelte „Von der Rechtsphilosophie des Mittelalters". Während des Examens wurde der 22jährige junge Mann schwer krank Er musste alles liegen lassen und sobald er die Reise ertragen konnte, reiste er zu Schiff nach Südfrankreich und verbrachte dort in Pau, im Departement der Pyrenäen, den Winter. Während dieser Zeit reifte in ihm der Entschluss, sich ganz der Philosophie zu widmen. Im Frühjahr begab er sich für ein halbes Jahr nach Neapel, den folgenden Winter blieb er in Rom, so dass er erst nach 1½jähriger Abwesenheit wieder in die Heimat zurückkehrte. Bald aber folgte er wieder einem Ruf in den Süden als Mentor und Erzieher der beiden Söhne des schweizerischen Consuls in Neapel, Herrn Meuricoffre Pfarrer Valette in Neapel, bei dem er bei seinem ersten Aufenthalt gewohnt, hatte ihn empfohlen. 4 Jahre lang leitete er nun die Erziehung der beiden Jünglinge, erst in Neapel, dann — nach dem Tode des Vaters — in Paris; daneben wurden Reisen unternommen durch einen grossen Theil Europas. Die Zöglinge Oscar Meuricoffre, später selbst schweiz. Consul in Neapel und sein Bruder Tell hingen mit fast schwärmerischer Begeisterung an ihrem Erzieher, der mit rein idealem Streben tief gegründete religiöse Ueberzeugungen vereinigend, mit Ernst und grundsätzlicher Strenge auf das Wesentlichste in allen Bestrebungen des Geistes drang.

Steffensen hatte während dieser erzieherischen Thätigkeit im Jahr 1841

in Kiel sein philos. Doctorexamen bestanden, und nach dem die jungen Mörikofer nun in's praktische Leben eingetreten waren, wurde Dr. Steffensen vom Herzog von Augustenburg zum Erzieher seiner beiden Söhne berufen. Auch hier wieder gewann der treffliche Erzieher während 4jähriger Thätigkeit das innigste und unbedingteste Vertrauen der Familie; lebenslang blieben die fürstlichen Zöglinge ihrem Lehrer in dankbarer Verehrung zugethan. Der eine der beiden damaligen Prinzen von Augustenburg ist der Vater der jetzigen deutschen Kaiserin, der andere der mit einer Tochter der Königin von England verheirathete Prinz Christian. Als im Jahr 1845 der Krieg ausbrach, wollte sich Steffensen zur Armee stellen. Der Herzog aber hielt ihn davon ab und ernannte ihn zu seinem Privatsecretär, in welcher Stellung er 3 Jahre lang eine aufreibende Thätigkeit entfaltete und öfters mit politischen Missionen betraut wurde. 1851 brach seine Kraft zusammen. Von schwerer Krankheit genas er allmälig im Hause seiner früheren Zöglinge in Neapel.

Nach einem Jahr begab er sich nach Kiel, um daselbst seine Vorlesungen als Docent der Philosophie zu beginnen. Auf der Durchreise war er in Basel bei Anlass eines Tauffestes mit den leitenden Persönlichkeiten der Universität zusammengetroffen und diess wurde die Veranlassung dazu, dass er im Jahr 1854 von Kiel weg als ordentlicher Professor der Philosophie an die Universität *Basel* berufen wurde. Während seiner 25jährigen Thätigkeit (1854–79) war er eine wahre Zierde der Universität. Schade nur, dass ein nervöses Leiden, das ihn im Anfang seines Basleraufenthaltes an den Rand des Grabes brachte, hie und da wiederkehrte und dem Feuergeist des Denkers Schonung zur Pflicht machte. Im Kreis vertrauter Freunde war Steffensen ein höchst anregender und belehrender Gesellschafter; mit Entzücken lauschte alles, wenn der feinfühlende Mann mit seiner sonoren Stimme ein dramatisches Stück vorlas. Basel wurde für Steffensen zur bleibenden Heimath durch seine Verheirathung mit einer Tochter des Juristen Dr. Christoph Burkhardt, einer Enkelin des bekannten zürcherischen Schriftstellers David Hess im Beckenhof. Auf das hervorragende Lehrtalent Steffensen's war man auch in weitern Kreisen aufmerksam geworden. Die Universität Leipzig liess an ihn vergeblich einen ehrenvollen Ruf ergehen. Im Jahre 1873 ertheilte die theologische Fakultät in Basel dem Professor der Philosophie den wohlverdienten Doctor der Theologie honoris causa. Am kirchlichen Leben nahm Steffensen als Mitglied der Synode und vom Jahre 1874 bis 1884 auch als Mitglied des Kirchenrathes lebendigen Antheil.

Dem 1879 in's Privatleben Zurückgetretenen waren noch 9 glückliche Jahre äussern Stilllebens und fortwährender geistiger Arbeit vergönnt. Bis wenige Tage vor seinem Tode durfte er sein Sinnen und

Forschen mit ungebrochener Geisteskraft fortsetzen. Eine Lungenentzündung, die ihn im Dezember 1888 befiel, schien er soeben glücklich überstanden zu haben, als ganz unerwartet der Engel des Todes mit leisem Fittig ihn berührte. Mit christlicher Glaubensfreudigkeit hatte der würdige Greis längst auf den Heimgang sich gerüstet, wie er denn auch selber einige Bibelstellen bezeichnet hatte, die statt aller Menschenrede bei seinem Begräbniss sollten verlesen werden.

2. Der Philosoph.

Es sei mir gestattet, von meinen eignen Erlebnissen auszugehen. Ohne von Steffensen mehr als den Namen zu kennen, meldete ich mich im Herbst des denkwürdigen Kriegsjahres 1870 bei ihm für den Besuch seiner Vorlesungen an; zugleich hatten wir, mein Freund von Schulthess-Rechberg und ich, eine Empfehlung bei ihm abzugeben. Der geistesgewaltige Mann von edlem Antlitz und feurigem Auge machte gleich bei der ersten Begegnung einen tiefen Eindruck auf uns. Bei allem Ernste, mit dem er uns empfing, spürten wir, wie er ein wohlwollendes Interesse an uns nahm. „Das ist ein ächter Philosoph," sagten wir nachher zu einander. Und wir, die wir soeben von den Bänken des Gymnasiums herkamen, hatten sicherlich von einem Philosophen keine geringen Erwartungen. Wir dachten uns darunter einen Mann, der über die Räthsel des Lebens mit heiligem Ernste nachsinnt, der an den schwierigsten Problemen mit nie rastendem Streben nach Wahrheit sich abarbeitet und der darum aus seinem reichen Schatze dem Unerfahrenen wirkliche Weisheit zu bieten vermag. Das war's, was wir von einem Philosophen erwarteten und wir hatten sofort den Eindruck: das haben wir an Steffensen! Dieser Eindruck hat sich mir denn auch im Laufe der drei Semester, da ich Steffensen hören und auch etwa in seinem Hause sprechen durfte, als vollkommen richtig erwiesen. Welch ein Segen war es, gleich am Anfang der Studienzeit unter dem Einfluss eines Mannes zu stehen, der für die höchsten Ideale uns zu begeistern verstand! Von Zweifeln und kritischen Bedenken wurde ich damals so stark bearbeitet, dass ein Philosoph mir in diesem Zeitpunkt mehr Vertrauen einflösste, als ein Vertreter der theologischen Wissenschaft; da war Steffensen, der offene und ehrliche Denker, der für die religiösen und ethischen Fragen ein tiefes Verständniss besass, der rechte Mann, uns vor dem hochmüthigen Absprechen zu bewahren und uns durch gewissenhafte Prüfung hindurch allmälig zur eigenen persönlichen Erfassung der Grundwahrheiten hinzuleiten. Steffensen, der 8 Jahre seines Lebens in reichgesegneter erzieherischer Thätigkeit verbracht, fasste offenbar auch die Aufgabe des akademischen Lehrers im höchsten Sinne des Wortes

als eine Arbeit der Erziehung auf. Nicht um blosse Mittheilung von Kenntnissen handelte es sich bei ihm, sondern um Weckung des Gewissens, um Begründung eines höhern persönlichen Geisteslebens in den Seelen der Jünglinge.

Welches war denn der *philosophische Standpunkt* Karl Steffensen's? Diese Frage zu beantworten, dürfte nicht ganz leicht sein, da unser Lehrer niemals sein eigenes System vor uns entwickelte. Den sichersten Anhaltspunkt geben wohl die wenigen *gedruckten* Aufsätze, die Steffensen in Gelzer's „protestantischen Monatsheften" erscheinen liess. Die Titel der vier wichtigsten Arbeiten heissen: 1. „Ueber Meister Ekkhard und die Mystik".[1]) 2. „Ueber Sokrates. Mit Beziehung auf einige Zeitfragen".[2]) 3. „Ueber das Zufällige. Mit Bezug auf einige Zeiterscheinungen".[3]) 4. „Die wissenschaftliche Bedeutung Schleiermachers Zur Feier des 21. November 1868".[4]) Von diesen wenigen, meist durch bestimmte äussere Veranlassungen dem Verfasser abgenöthigten Veröffentlichungen gilt das Wort: ex ungue leonem! Eine erstaunliche Fülle der tiefsten Gedanken finden wir da auf wenig Seiten zusammengedrängt; gerade leicht wird durch diese Ueberfülle der Gedanken die Lektüre, trotz der Schönheit der Sprache, nicht. Wer sich aber die Mühe nicht verdriessen lässt, die betreffenden Aufsätze zwei und drei mal zu lesen und zu studiren, der wird von der Art und Weise, wie Steffensen philosophirt, Respekt bekommen — ja mehr als das, er wird selber manche Anregung empfangen. Ich greife nur diejenigen Punkte heraus, welche geeignet sind, den Standpunkt Steffensen's zu charakterisiren.

So viel steht von vornherein fest, dass Steffensen der idealistischen Richtung in der Philosophie angehört. Wenn wir einmal — sagt er — ernstlich nachzudenken anfangen, so wird uns die Zerstreutheit, die Lügenhaftigkeit, der Dünkel unseres gewöhnlichen Lebens und Redens offenbar. Dringen wir dann mit Sokrates, vom äussern Schein uns lösend, in die Tiefe, so finden wir in uns einen letzten Massstab, an dem wir alles andre prüfen. „Was für Folgerungen werden nicht für den offenbar werden, der irgend einmal in seinem Innern ganz ernstlich die Wahrheit des Unterschiedes von wahr und falsch und von gut und böse, das heisst die volle Wirklichkeit der vernünftigen und sittlichen Gesetze wahrnimmt und anerkennt!" Es ist ein Hauptverdienst von Sokrates, und der edleren griechischen Weisheit überhaupt, dass sie die *Kraft des*

[1]) Gelzer's protestantische Monatsblätter, 11. Band, Heft 4 u. 5 (1858, April und Mai).
[2]) Gelzer, 17. Bd., Heft 2 (1861, Februar).
[3]) Gelzer, 24. Bd., Heft 5 (1864, Nov.).
[4]) Gelzer, 32. Bd., Heft 5 (1868, Nov.).

richtigen Denkens und das *Wissen von Gut und Böse* unzertrennlich mit einander verbinden.[1]) Die Nothwendigkeit dieser Verbindung gehört zu den Grundüberzeugungen Steffensen's; er pflanzt, wie jemand trefflich sich ausgedrückt hat, die Welt des Wissens in die Tiefe des Gewissens.

Mit tiefster Theilnahme hat unser idealistisch angelegte Philosoph nicht nur in Kant sich eingelebt, sondern auch die an Kant sich anschliessenden Philosopheme eines Fichte, Schelling, Hegel in seiner Seele durchgearbeitet! Er sagt darüber im Jahr 1858: „Wie oft hat man auch im Gebiete der Philosophie Ursache, jene schwung- und hoffnungsvolle Regsamkeit, wie sie noch vor 30 Jahren herrschte, zurück zu wünschen! Aber sie wird wiederkehren, gesunder, maßhaltender und kräftiger als vorher. Unser Schicksal ist das der Schiffbrüchigen. Das Schiff ist auf Riffe gerathen, und wenn auch einige Boote sich gerettet haben, so sind's doch nur Boote und nicht gewachsen der hohen See. Mittlerweile üben die Küstenbewohner an unseren grossen Philosophen das Strandrecht, und der Bauersmann predigt, wie verkehrt es sei, zur See zu gehen. Man lacht uns aus, die wir uns mit ihnen einschifften, während wir noch am verschluckten Salz würgen müssen. Aber während sie spotten, sinnt schon mancher auf neue Fahrten über die dunkle Fluth und an das unbekannte Ufer.“[2]) Steffensen sieht wohl, dass der Sturz der sogenannten absoluten Philosophie durch ein falsches Idealisiren der Wirklichkeit verschuldet war. Er rügt mit Entschiedenheit „den Mangel an voller Redlichkeit im Auffassen des wirklich Gegebenen, wo es düster und hässlich ist, ein falsches Idealisiren der Welt zu einer auch im Einzelnen ganz nach dem Princip der Naturteleologie geordneten Erscheinung.“ Und fügt hinzu: „Um so mehr wollte ich dieses hervorheben, je fester ich überzeugt bin, dass eine Vertiefung und ganz neue Durchforschung der teleologischen Wahrheit uns sehr noth thut, ja vielleicht mehr als irgend etwas anderes, weil unser wissenschaftliches Leben in Gefahr ist, mit dem Idealismus auch die Ideale selbst zu verlieren und damit sein ewiges Wesen zu zerstören.“[3]) Wo findet denn Steffensen solche, die auf neue Fahrten sinnen über die dunkle Fluth und an das unbekannte Ufer? Er denkt dabei jedenfalls an *Schelling* in der spätern Entwicklung seines Denkens, wo er — wie Steffensen sagt — alle Räthsel der Wirklichkeit tief und kraftvoll zum Wort kommen liess, und eine Lösung dadurch versuchte,

[1]) Ueber Sokrates, a. a. O., Band 17, S. 86—88.
[2]) Ueber Ekkhard, a. a. O., Band 11, S. 269.
[3]) Ueber das Zufällige, a. a. O., Bd. 24, S. 296, 298.

dass er dem mystischen Element in Kant's Ethik- und Religionslehre Bedeutung abgewann und von da aus weiter forschte.[1]) Von dem spätern Schelling und Franz Baader hat Steffensen's eigenes Denken wohl die meiste Anregung empfangen. Zu einem systematischen Ausbau seiner Weltanschauung scheint er selber nicht gelangt zu sein. Immer tiefer sucht er die Probleme zu fassen; nach immer befriedigenderer Lösung ringt sein nimmer rastender Geist. „Wenn auch — sagt er in seinem Aufsatz „über das Zufällige" — eine Lösung in gewissem Sinne unmöglich wäre, das *Verständniss des Problems* ist doch allmälig zu gewinnen, und auch das ist schon des gesammelten Nachdenkens werth".[2]) Das unablässige, von tiefstem Wahrheitsernst getragene Suchen und Forschen hatte für den gewissenhaften Mann nicht selten etwas fast Aufreibendes. Von der Natur sagt er einmal: „Meist quält sie uns, wenn wir ein lebendiges Gemüth haben, mehr als wir eingestehen wollen und als es sein dürfte. Mit künstlichen Systemen einer vollkommenen Zweckmässigkeit wollen wir sie überwältigen, aber nur um so furchtbarer zersprengt sie dann mit ihrer gleichgültigen Mechanik die schöne Maske, in die wir sie einspannen wollten und wir sehen ihr Medusenantlitz, auf's Tiefste erschüttert".[3]) Nicht minder als über die Räthsel der Natur sinnt Steffensen über die Räthsel der *Weltgeschichte*. Ich konnte selbst bemerken, wie es im Jahre 1870 und 1871 den Philosophen in tiefster Seele erzittern machte, dass christliche Völker im männermordenden Krieg einander zerfleischten! Trefflich passen dazu die Worte, die Steffensen an der Schleiermacher-Feier 1868 gesprochen: „Das philosophische Nachsinnen über die Geschichte als eine Fülle empirischen Wissens, über der trotz der genialsten Arbeit der Gelehrsamkeit und Pragmatik ein tiefes Dunkel schwebt, entsteht wie immer aus dem Erstaunen des Geistes, dem die Wahrheit des Vollkommenen und Ewigen aufgegangen ist. Ihm ist der Zustand der Menschheit, der Gesammtverlauf ihrer Schicksale, das umlaufende Rad, in dem sie sich abarbeitet, das tiefste und doch nächstliegende aller Räthsel. Die philosophische Aufgabe, die hier erwächst, lastet schwer auf dem Gemüth und hat wohl schon Manchen zermalmt. Unter dem Namen der Theodicee ist sie oft berührt worden. Wenn auch Kant abräth, so wird sie doch von jedem neuen Geschlecht der Menschen wieder aufgenommen werden."[4])

In der Geschichte findet der tiefangelegte Forscher aber nicht nur der Dunkelheiten viele, er findet darin auch das Höchste und Beste,

[1]) Ueber Schleiermacher, a. a. O., Bd. 32, S. 275.
[2]) a. a. O., Band 24, S. 70.
[3]) Ueber Sokrates, a. a. O., Band 17, S. 94—95.
[4]) Ueber Schleiermaher, a. a. O., Bd. 32, S. 287.

nämlich, wie er sich behutsam ausdrückt, das Wirken einer „*unbedingten* Zweckursache". „Kant hat — schreibt Steffensen — vortrefflich ausgesprochen, dass das höchste aller geschichtlichen Ideale das eines sittlichen, die Menschheit umfassenden Gemeinwesens sei, eines Volkes Gottes, wie er es zu bezeichnen liebt. Wenn also ein solches irgendwie in der Menschheit hervortritt, so tritt in der Verwirklichung des höchsten Guten, des freien Geisterreichs, das *Prinzip der Geschichte* in die Erscheinung und die Gründung einer solchen *unbedingt werthvollen Wirklichkeit* würde nicht erklärt werden können, ohne dass wir die Macht des höchsten idealen Wesens, *die göttliche Macht* selbst in einer solchen Heldenseele thätig denken." Von diesem Gesichtspunkt aus kommt Steffensen dazu, die einzigartige Würde des Stifters unserer Religion anzuerkennen; er sagt: „Ist aber ein unbedingt Gutes über dem irdischen Leben wirksam, so wird uns da, wo dieses sein höchstes Werk offenbar werden, die Hoffnung auf vollkommene Verklärung der Welt in dem menschlichen Gemüth und Willen Kraft gewinnen lässt, mit Grund das Bedürfniss sonst nicht gebrauchter Namen und Begriffe fühlbar werden. Der die *Verwirklichung des Endzwecks der Geschichte* zu beginnen vermocht, der ist *aus dem überweltlichen Sein*, nicht aus der Vergangenheit zu verstehen.[1])" In philosophischer Ausdrucksweise legt hier Steffensen ein aus dem reinsten Forschen und Prüfen stammendes Zeugniss für Christus ab. Ueberhaupt besitzt er für die religiösen Fragen ein tiefes Verständniss, ohne doch Philosophie und Religion mit einander zu vermischen. Er rühmt an Sokrates die Erkenntniss, „dass man Religion nicht machen könne durch verständiges Nachdenken, dass sie eine Gabe sei, die aus einer andern Quelle des innern Lebens stammt, die man empfange, dass sie daher von der Gegenwart als ein unersetzliches Erbe der Vergangenheit anzunehmen sei." „Wenn schon das erstorbene und verfaulende Religionswesen der Griechen in einem tiefen Gemüth noch Ehrerbietung weckte, welche Ehrfurcht wäre da stark genug, um das Christenthum würdig zu feiern?" „Lässt aber eine solche Ehrfurcht, wie das Christenthum schon als Ueberlieferung der Menschheit sie verdient und weckt und fördert, die Forschung wirklich frei und ist vollends in Bezug auf eine *so* angesehene Religion selbst noch freie Forschung möglich? Beides ist der Fall — gerade so etwa, wie die treue Kindesgesinnung gegen die Eltern durchaus nicht die „freie Erforschung des Familienlebens" beschränkt. Vielmehr auf allen diesen Gebieten macht nur eine solche Gesinnung echte Untersuchung möglich. Denn nur die Gemüthserfahrungen, die hier gemacht werden, lehren den sinnenden Forscher allmälig das

[1]) Ueber das Zufällige a. a. O., 24. Band, S. 296, 298.

Ideal wirklich kennen, nach dem das Thatsächliche beurtheilt werden solle." [1]) Sind das nicht beherzigenswerthe Worte?

Auf uns hat es einen gewaltigen Eindruck gemacht, wie unser Lehrer von der christlichen Religion nie anders als mit tiefer Ehrfurcht sprach. Er bewahrte offenbar in seiner Seele das Geheimniss lebendiger innerer Erfahrungen; er machte darüber keine Mittheilungen, aber man spürte es ihm an. Wie wohl that es uns, den geistvollen Mann Sonntag für Sonntag als lebendiges Glied der Christengemeinde im Gotteshause zu treffen. Möchten wir uns nicht mehr solche Weltweise wünschen — vielseitig an Bildung, scharf und kühn im Denken, rastlos und aufrichtig in immer erneutem Forschen, mit aller Kraft des Geistes sich abarbeitend an den schwierigsten Problemen, und eben um dieses tiefen Ernstes willen voll Verständniss für das, was uns Christen für heilig gilt? Darf sich der Jüngling nicht glücklich preisen, wenn es ihm vergönnt ist, unter solcher Leitung in die Hallen der Wissenschaft eingeführt zu werden?

Nicht eine Welterklärung wurde uns dargeboten, die den Anspruch erhob, über alles und jedes klaren Bescheid geben zu können. Desshalb war aber nicht unser Lehrer zu tadeln, sondern wir überzeugten uns mehr und mehr, dass die Schwierigkeit in der Sache selbst liege und in den Schranken, die unserm Denken gesetzt sind. Die weise Zurückhaltung unsers Lehrers war nicht Schwäche sondern Stärke. Das Unabgeschlossene in Steffensen's Weltansicht kam uns, seinen Zuhörern, in einer Hinsicht zu Gute. Es wurde über die Geistesarbeit anderer niemals von einem ein für allemal feststehenden System aus abgeurtheilt. Wenn Steffensen die Geschichte der Philosophie behandelte, so durchlebte er gleichsam selber wieder in seinem Geiste alle die bisherigen Versuche zur Lösung des Welträthsels. Das stets wieder erneuerte Darstellen, Beobachten, Sichten, Prüfen, Beurtheilen, dessen, was die grössten Denker aller Zeiten gelehrt, bildete eine Vorarbeit für sein eigenes Nachsinnen. Und wenn unser Lehrer auch wenig fertige Resultate bot, so fehlte es doch nicht an scharfer Urtheilskraft und an äusserst werthvollen Andeutungen und Wegleitungen, so dass der aufmerksame Zuhörer doch allmählig einen Grundstock unumstösslicher Wahrheiten gewann.

3. Der akademische Lehrer.

Steffensens Hauptcolleg war die Geschichte der Philosophie, die er in 4—5 wöchentlichen Stunden in vier Semestern zu Ende brachte. In Bezug auf geschichtliche Studien sassen wir in Basel über-

[2]) Ueber Sokrates, a. a. O., Band 17, S. 96,98, 99.

haupt an einer reichbesetzten Tafel. Den Tag begann jeweilen Hagenbach mit einer kirchengeschichtlichen Vorlesung. Nachmittags liess Jakob Burkhardt der Culturhistoriker das Dichten und Trachten, Thun und Treiben vergangener Zeiten in überaus anschaulicher Darstellung vor uns aufleben. Zwischen hinein kam Steffensen, um uns in ein spezielles Gebiet der Culturgeschichte einzuführen, in die Geschichte des menschlichen Denkens. In ähnlich fesselnder Weise, wie Springer und andere die Kunstgeschichte behandelten, verstand es Steffensen, den viel schwierigeren, weil abstrakteren Stoff der Gedankengeschichte äusserst anziehend und lebendig zu gestalten.

Denn welch eine Gewalt der Sprache, welch eine Gabe der Darstellung stand unserm Lehrer zu Gebote! Darüber sind alle, die Steffensen je gehört haben, einig, dass er im mündlichen Vortrag ein unübertroffener Meister gewesen. Er beherrschte den Stoff so vollkommen und lebte und webte so völlig in seinem Gegenstande, dass es ihm selber Bedürfniss zu sein schien, frei, ich möchte sagen, aus der Tiefe der Seele heraus zu reden. Wie wusste er mit seinem geistesgewaltigen Wort alle Saiten unseres Innern in Schwingung zu versetzen! Die reine norddeutsche Aussprache, das aller Modulationen fähige Organ, der dem Inhalt angemessene würdevolle Ernst — all' das vereinigte sich dazu, das Anhören der Vorlesung zu einem Genuss zu gestalten, auf den man sich jeden Tag aufs Neue freute. Ja es war mehr als blosser Genuss; der Zuhörer fühlte sich im Innersten seiner Persönlichkeit mächtig angefasst. Gerne lasse ich auch einem andern seiner Schüler das Wort: „Es ist unmöglich, von dem Zauber seiner Rede eine Vorstellung zu machen, der durch den herrlichen Kopf mit den langen weissen, früher blonden Haaren und durch die wunderbare Bassstimme wesentlich mitbedingt war. Die Gedanken, die er entwickeln wollte, hatte er jedesmal vorher aufgezeichnet, wie er denn überhaupt seine Vorlesungen in jedem Semester neu schuf und durchlebte, und hatte diese Aufzeichnungen zur Beruhigung in einer kleinen Mappe bei sich, welche er ohne sie je zu öffnen, vor sich hinlegte. Leise und zögernd hob er an; indem er jedoch nicht vorher Gedachtes einfach spielend reproduzirte, sondern alles vor den Zuhörern aus dem Innersten *neu* produzirte und durch den Contact mit fremden Geistern unzweifelhaft erst seiner besten Gedanken entbunden wurde, steigerte er sich selber, bis Gedanken und Rede völlig eins waren." [1])

Mit der ihm eigenen herrlichen Darstellungsgabe versetzte unser Meister uns in den lebendigen Strom des menschlichen Suchens und Erkennens hinein.

[1]) Nekrolog in der „Allg. Schweizer-Zeitung" im Dezember 1888, verfasst von Hr. Prof. Hans Häusler.

Eine jede Weltanschauung wurde bis in ihren ersten Ursprung zurückverfolgt; man sah sie recht eigentlich *werden* und sich entwickeln und fortwirken und die Nachwirkung zeigte sich oft viel intensiver als ein oberflächlicher Beobachter vermuthet hatte. Aber nicht der abstracte Gedanke war die Hauptsache, die *Träger* des Gedankens, wie Steffensen sich gerne ausdrückte: Die *Heroen* der menschlichen Wissenschaft, traten selbst in lebensvoller Gestalt in ihrem Tasten und Suchen und Ringen vor unser geistiges Auge. Reichlich wusste unser Meister *biographisches* Material zu verwerthen — Leben und Denken stehen ja in fortwährender Wechselwirkung. Beständig behielt man auch Fühlung mit der allgemeinen Geschichte und besonders mit der Culturgeschichte; ja die Art und Weise, wie Steffensen Zeitlagen und Zeitströmungen in markigen Strichen zu zeichnen wusste, gab dem Zuhörer manche fruchtbare Anregung für das Verständniss der Geschichte überhaupt. So anziehend und lebensvoll vermochte unser Lehrer die Geschichte der Weltweisheit darum zu gestalten, weil er selber fortwährend aus den Quellen schöpfte. Nicht nur mit einem Plato und Aristoteles, mit einem Baco und Spinoza, Kant und Fichte stand er in lebendigem Contact; ob er den Neuplatoniker Plotin uns schilderte oder die Sankya oder Vendantaphilosophie der Inder, ob er Augustinus de ordine oder de quantitate animae besprach, oder ob er mit einem Claus Cusanus oder Giordano Bruno in die auflebende Renaissance uns einführte, überall redete Steffensen als einer, der das gründlich kannte, ja der ganz davon erfüllt war, denn eingehend und mit lebhaftester Theilnahme hatte er mit all diesen Persönlichkeiten und Lehren sich beschäftigt, das spürte man wohl. Aus der Fülle des Stoffes verstand er eine zweckmässige Auswahl zu treffen; bei aller wissenschaftlichen Genauigkeit, mit der die einzelnen Lehren und Begriffe erörtert wurden, verlor man doch nie den Zusammenhang mit den höchsten ethischen und religiösen Gesichtspunkten. Eine geschickte Eintheilung und Gruppirung erleichterte die Uebersicht. War das Semester zu Ende, so war man auch sicherlich bis zu dem beabsichtigten Punkt gelangt.

Das ist allerdings richtig, dass Steffensen bei seinen Zuhörern eine lebendige Mitarbeit voraussezte. Er gehörte zu denjenigen Docenten, welche wohl berücksichtigten, dass die Buchdruckerkunst erfunden sei. Was man aus dem ersten besten Compendium sich aneignen konnte, wollte er nicht zum 50. Mal wiederholen; er durfte doch darauf rechnen, dass der Student das selbst nachlese. Aber kein Buch konnte ersetzen, was Steffensen uns bot: der sprödeste Stoff gewann in seinem Munde *Leben*, er wusste das Verständniss auch der schwierigsten Partien uns zu vermitteln, wir traten selbst mit den Denkern vergangener Tage in Gemeinschaft, wir erlebten,

was sie gedacht und empfunden, mit, unser eigenes Denken wurde befruchtet mit dem, was wirklich Wahres und Grosses ausgesprochen worden, und mancher Irrweg des Denkens kam uns ein für alle mal als Irrweg zum Bewusstsein. Ist nicht der höchste Zweck des geschichtlichen Studiums der, dass die Geschichte unsere Lehrmeisterin werde?

Hie und da meint man, die Geschichte der Philosophie werde *nur* dazu gelesen, dass man das theol. Examen ordentlich bestehen könne. Dazu fühlte Steffensen allerdings sich nicht berufen, dem Studenten den Examenstoff einzupauken und diejenigen, welche das bei ihm suchten, sahen sich enttäuscht, und *diese* warfen dann gerne dem Meister Unklarheit vor. Steffensen's Arbeit war darauf gerichtet, den strebsamen Zuhörern kräftige Impulse zu geben für ihr eigenes Denken und Streben und Leben. Kommt es nicht dem Theologen auch im praktischen Leben wohl zu statten, wenn er ebenso gut wie mit der Religions- und Sittengeschichte, auch mit der Geschichte der Weltanschauungen und Gedankensysteme eine gewisse Vertrautheit besitzt? Hängt nicht von dem, was ein Mensch über die höchsten Dinge *denkt*, vielfach die ganze Lebensführung ab? Sollten wir uns nicht darüber klar werden, was das menschliche Denken bis dahin geleistet hat und besonders darüber, was es zu leisten *nicht* vermochte?

4. Die beiden ersten Semester der Geschichte der Philosophie.

Im Folgenden möchte ich versuchen, auf Grund meines Collegienheftes über *Steffensen's Geschichte der Philosophie vom Anfang an bis gegen das Ende des Mittelalters* eine kurze Uebersicht zu geben. Obschon ein solcher Abriss sich sehr dürftig ausnehmen wird im Vergleich zu dem, was das Colleg uns bot, so dürfte es doch nicht ganz unfruchtbar sein, diejenigen Gesichtspunkte, unter welchen unser Lehrer die Geschichte der alten und mittelalterlichen Philosophie betrachtete, hervorzuheben.

Kant redet von drei Vernunftideen, die jenseits der Erfahrungswissenschaft liegen, die desshalb für uns unerreichbar seien, aber doch wie leuchtende Sterne immerfort eine mächtige Anziehungskraft auf uns ausüben. Diese drei Ideen sind: Welt, Seele, Gott. Der geschichtliche Gang des menschlichen Denkens war der, dass zuerst nach einem Grunde des *Weltalls* geforscht wurde; mit Sokrates sodann tritt die Idee der *Seele* in den Vordergrund, in Plato und im Christenthum beherrscht die *Gottes*idee die gesammte Gedankenwelt.

Die *vorsokratischen* Philosophen suchen nach dem Prinzip der *Welt*. Man lächelt etwa mitleidig über *Thales von Milet*, der das Wasser als Grundprinzip bezeichnete. Allerdings, sagt Steffensen, war das ein kindlich unvollkommener Versuch der Welterklärung. Thales

mochte etwa daran denken, wie das Wasser die grosse Mitte des Daseins bildet zwischen der Luft und den festen Körpern, wie das feucht-flüssige Element das Leben erzeugt, das Wachsthum fördert. So sucht Steffensen überall auch die seltsamen und fremdartigen Vorstellungen unserm Verständniss einiger Massen zu vermitteln. Thales fügt übrigens hinzu, alles sei voll von Göttern; das Wasser selbst ist ihm göttliches Prinzip, Aristoteles bezeichnet mit Recht die jonischen Philosophen als *Hylozoisten,* nicht als Materialisten. — Viel tiefere Weisheit lag verborgen in den Mythen und Kosmogonien der Griechen, aber jenes Wissen war dem „visionären" Bewusstsein entsprungen, das der Reflexion vorausgeht; das ist das Bedeutsame, dass in Thales zum ersten Mal der *Verstand* mit voller Freiheit sich an der Lösung des Welträthels versucht.

Die vorsokratischen Philosophen repräsentiren bereits diejenigen Lösungsversuche, auf welche das menschliche Denken auch in der Folgezeit immer und immer wieder sich hineingetrieben sah. Wenn *Heraklit* behauptet, nichts sei als der fliessende Strom, *Bewegung* sei die Wahrheit der Dinge, alles schliesse den Widerspruch von Sein und Nichtsein in sich — sind da nicht bereits die Keimgedanken des Hegel'schen Systems gegeben? Der alte *Demokrit,* der Atomistiker, ist ein consequenter ehrlicher *Materialist;* er kennt rein quantitative Atome, alle Bewegung kommt ihm nur von aussen. Das ist streng mechanistisches Denken, bewusste Verneinung der Teleologie; die ganze Welt mitsammt allen organischen und vernünftigen Wesen ist nichts anderes als eine wirbelnde Staubmasse. Hier, bei ihrem ersten naturwüchsigen Auftreten lässt sich die neueste Weisheit des Tages, der Materialismus, am besten auf seine Stichhaltigkeit hin prüfen. — Die *eleatische* Schule behauptet, Veränderung und Werden sei Täuschung, alle Wirklichkeit sei nur Schein, denn nur das sei, was nicht *nicht* sein kann: die Vernunft allein lehrt uns das Wahre, sie muss die Täuschung der Sinne wiederlegen. Sein und Bewusstsein ist dasselbe. Das wahrhaft Seiende sei jetzt und ewig und unzertheilbar, die Welt bilde ein einheitliches Ganzes, sie sei selbst die Gottheit. In diesem ἓν καὶ πᾶν der Eleaten sind die Grundlinien des *spinozistischen* Systems schon gezeichnet. Heraklit und Parmenides der Eleate sind beide Pantheisten; jener aber geht von der Empirie aus, dieser von der Vernunft. — So liess unser Docent bei Besprechung der ältesten Philosophen einige Streiflichter fallen auf die Erklärungsversuche der Neuzeit. Die Verwandtschaft zwischen beiden ist auffallend, und nicht zufällig; denn das Denken, das auf eigene Faust das Welträthsel ergründen will, sieht sich stets wieder auf die längst betretenen Pfade hingedrängt.

Während die jonischen Philosophen, eingeschlossen Heraklit, von

der Sinnenwelt ausgehen, die Eleaten dagegen durch die Aussagen des Verstandes die Sinnenwelt für Täuschung erklären, so glaubt *Pythagoras* das Geheimniss beider Welten, der sinnlichen und geistigen, gefunden zu haben, indem er erklärt, *das Wesen aller Dinge sei die Zahl.* Trefflich versteht Steffensen auch diesen Gedanken uns näher zu bringen; der Unterschied der Töne beruht ja wirklich auf einem bestimmten Zahlenverhältniss, die Grundtugend der Gerechtigkeit ist ein Drängen nach Gleichheit, ein sorgfältiges Abwägen des richtigen Verhältnisses, auch das Gute steht so in der Zahl. Die Pythagoräer streben ein *mathematisches* und musikalisches Verständniss der Welt an. Tiefsinnig ist ihre Ansicht, dass unsere Seele der Einheit, dem göttlichen Centralfeuer verwandt, aber in die Zweiheit, die Zerstreuung, versunken sei; aus der Finsterniss sollen wir uns emporarbeiten zum Licht. Interesse erweckt die pythagoräische Schule als der Anfang des europäischen Unterrichtssystems. Pythagoras entwirft jene Ordnung des Unterrichts in Trivium (Grammatik, Rhetorik, Logik) und Quatrivium (Arithmetik und Geometrie, Astronomie und Musik). Seine Unterrichtsanstalt in Kroton zielt auf wirkliche *Erziehung* ab, auf Weckung eines höhern innern Lebens, der pythagoräische Bund scheint eine religiös-sittliche, erst in zweiter Linie politische Verbindung gewesen zu sein. Die pythagoräische Lehre von der *Seelenwanderung* hängt wahrscheinlich mit ägyptischen Einflüssen zusammen.

Doch damit genug von der vorsokratischen Philosophie; es handelte sich ja nur darum, zu zeigen, wie äusserst fruchtbar und anregend schon die Besprechung jener Anfänge des menschlichen Denkens sich gestaltete. Ich übergehe die Dualisten und Sophisten, um sofort der *Blüthe der griechischen Weltweisheit* mich zuzuwenden.

Steffensen entrollte vor unsern Augen zuerst ein Bild von dem Glanze des perikleischen Athens. Auf diesem Hintergrunde liess er jenen Mann auftreten, der durch all jene Kunstherrlichkeit sich nicht blenden liess, der das Wahre höher stellte als das Schöne. Bei allem Abstossenden der äussern Erscheinung muss *Sokrates* eine unermessliche Gewalt des innern Lebens besessen haben, dass er einen Plato acht Jahre lang durch die Gewalt seines Geistes an sich zu fesseln wusste. Die Schilderung, welche Steffensen auf Grund des Symposion, des Phädo und der Apologie von der Persönlichkeit des Sokrates entwarf, gehörte zum Allerschönsten von dem, was der verehrte Lehrer uns geboten. Er nannte beiläufig Sokrates den erweckenden Menschen, welcher am Ende der alten Welt eine philosophische Religion begründete, welche das Tiefste ist, das die griechische und römische Welt bei ihrem Ausgang besass. Sokrates überführt den Menschen von der Nichtigkeit und Thorheit des gewöhnlichen Thuns und Treibens; in's innere Leben lenkt er den Blick, treibt zur Selbstprüfung

an. Was der athenische Weise in Erkenntnisstheorie und Logik Neues geboten, zielt alles ab auf's *ethische* Gebiet. Sein Satz: *Die Tugend stehe im Wissen* hat wohl den Sinn: Die Tugend sei das Aufgehen des innern Lichtes, das Erkennen der wahren Güter, welche nur innerliche sind. „Das Wissen, das Sokrates meint, sind weder die Kenntnisse im gewöhnlichen Sinne, noch das Vermögen des schlagfertigen Raisonnierens, sondern es ist das innere Licht der Selbstbesinnung, durch welches allmählig unser wahres Wesen und seine ewigen Gesetze uns aufgehen und erkennbar werden" (so Steffensen in dem Aufsatz über Sokrates in Gelzers Monatsblättern). Auch durch seine teleologische Betrachtung der Natur und durch seine wohlwollende Haltung gegenüber dem von Auswüchsen gereinigten religiösen Volksglauben hat Sokrates auf lange Zeit hinaus wohlthätig gewirkt.

Von Sokrates gehen wir sofort zu seinem grössten Schüler, zu *Plato,* über. Achtzehn Seiten meines enggeschriebenen Collegienheftes handeln von diesem Lieblingsphilosophen Steffensens. Wie die Propheten Israels eine Vorbereitung sind auf Christum hin, so auch in seiner Weise Plato und sicherlich nicht ohne höhere Leitung. Es enthüllt sich hier, sagt Steffensen, wie auch die heidnische Bildungsgeschichte im Zusammenhang steht mit den letzten Gründen der menschlichen Geschichte, d. h. wohl mit Gott, als dem Anfang und Endziel der Weltgeschichte.

Erst wurde in der gewohnten ansprechenden Weise ein Lebensbild des bedeutsamer Weise am Apollofest gebornen athenischen Weisen gegeben. Dann folgte eine Einführung in die Schriften Platos. Oefters hörte ich im Privatgespräch den verehrten Lehrer sagen, welche geistige Erhebung ihm immer auf's Neue das Lesen der platonischen Dialogen verschaffe. Was konnte nach solcher Versicherung der Schüler Besseres thun, als, zu Hause angelangt, sofort sich auch in die Lectüre Platos zu vertiefen. Einer der Dialoge, *Gorgias,* wurde auch im Colleg durchgesprochen; nirgends sollten uns nur so einige aus dem Zusammenhang herausgerissene Stichworte philosophischen Klangs geboten werden, am lebensfrischen Suchen und Ringen der tiefen Denker durften wir selber Antheil nehmen.

In Platos Dialektik führte folgendes Gleichniss aus dem 7. Buch der *πολιτεία* uns ein: Gefangene sitzen in einer Höhle, an Händen und Füssen, selbst am Kopf gefesselt. Sie befinden sich im Dunkeln. Zu einem Feuer führt ein Felsenweg, auf dem Träger mit Gefässen hin- und hergehen. Die Schatten zeichnen sich im Schein der Feuers auf der Felsenwand ab. Die Gefangenen sehen nur diese Schatten. Die Träger sprechen mit einander; die Gefangenen müssen diese Töne den Schatten zuschreiben. Angenommen, es käme von den Gefangenen einer los und gelangte hinauf auf die Oberwelt, so würde er geblendet

die Augen nach unten richten; erst nach und nach vermöchte er etwas zu erkennen, erst den Nachthimmel, dann auch die Sonne. Wenn er wieder herunterkäme, so würde er da unten nichts mehr sehen und würde von seinen Gefährten verspottet, denn die Gefangenen meinten ja in den Schatten das Wahre zu erkennen. Der Sinn dieses Gleichnisses ist der: Unsere Sinnenwelt ist eine solche Höhle; bloss den Kopf umwenden kann keiner, er muss sich ganz umkehren. Wir sehen Schatten nur von den Dingen, welche getragen werden. Diese Schatten halten wir für lebende Wesen. Kein Körper wirkt eigentlich, erst die Träger der Erscheinungen haben Leben in sich. Das Erkennen des Ideales, des Göttlichen, wird uns nur durch gewaltsame Lösung von der Sinnenwelt möglich. Die *wahre Philosophie,* die *ἀληθὴς φιλοσοφία*, besteht nun „in der Umkehrung der Seele aus einem nächtlichen Tage zum Aufgang in das Reich des wahrhaft Seienden". Wie bei Sokrates finden wir hier bei Plato das Ethische und Intellectulle eng verbunden. Meint es Plato, wenn er von der Befreiung aus der Gefangenschaft redet, wirklich im ethischen Sinn oder bloss intellectuell? Ist an ein Eintreten der Seele in ein himmlisches Leben nach christlicher Weise zu denken? oder will seine Ausführung nur sagen: Aus der Erfahrungswissenschaft muss man sich in das reine Denken erheben? Man darf sich von dem christlichen Element nicht ganz hinreissen lassen. Das specifisch Sokratische kommt hinzu, indem auf das Element der *Erkenntniss* bei der Bekehrung das meiste Gewicht gelegt wird. Für Plato ist die *Philosophie* die Religion, die Umkehr der Seele zum Licht, und dies blieb auch die antique Anschauung; die alte Welt sucht in der Philosophie das Glück des Geisteslebens. Aber Plato behält neben dem Intellectuellen stets das *Ethische* im Auge. Man kann der Seele die Erkenntniss des wirklich Seienden nicht mittheilen so, als ob man einem Körper ein Auge einsetzte, sondern die Kraft der Seele muss befruchtet und geweckt werden. Die Erleuchtung vollzieht sich nicht ohne die Lösung von der sinnlichen Begierde, nicht ohne Reinigung und Tugenderweckung. Steffensen lässt uns so die Verwandschaft zwischen Plato und der christlichen Anschauung erkennen, aber nicht, ohne zugleich auch auf die Differenzen hinzuweisen.

In der weitern Darlegung der platonischen „Dialektik" wurde uns des Nähern gezeigt, wie hier *Metaphysik und Ethik* in einander gewoben sind. Aus der sinnlichen Wahrnehmung sollen wir in das Reich der Begriffe dringen, in die Geisteswelt der platonischen *Ideen,* die ebenso wie unsere Seele selber Fremdlinge sind in dieser Welt des Flusses. Ueber die Welt des wahrhaft Seienden ragt noch hinaus das *ἀγαθόν*; das Gute macht das Erkennbare erkennbar und macht das Erkennende, den *νοῦς*, erkennend. Das *ἀγαθόν* ist die reine

Gottheit selbst, der Ursprung aller Erscheinungen und aller Wahrheit. Die ganze Ideenwelt ist eine Offenbarung des ἀγαθόν, das jenseits des Seins, als über die Ideenwelt hinausragendes freies Wesen gedacht wird. Plato denkt nicht pantheistisch, sondern theistisch. Eben darum, weil die Ideenwelt von dem ewig Guten ausgegangen, eben darum ist für das erkennende Subject „gut werden" und „Erkennen der Wahrheit" unzertrennlich. Durch das Erkennen wird unsere Seele mit Licht erfüllt, mit Schönheit und Gesetz und wird so der Weisheit, der höchsten der Tugenden, theilhaft.

Im „Timäus" gibt Plato eine äusserst interessante Schöpfungsgeschichte. Ist die Welt geworden oder ist sie ewig? Sie ist Gewordenes, denn sie hat eine körperliche Gestalt. Die Welt hat einen Urheber, δημιουργός. Die Welt ist schön, voll göttlicher Wesen, ja sie ist τὸ κάλλιστον, daher ist auch ihr Urheber ὁ ἄριστος, der Beste. Ein Werk wird dann schön, wenn der Künstler auf das Ewige schaut — also hat Gott auf das ewige Vorbild geschaut, auf die Idee. Plato nennt die Welt das Bild ewiger Götter, die da sind αὐτοζῶα. Als der ewige Vater dieses Bild anschaute, da freute er sich desselbigen. Daher will er es an der Ewigkeit Theil nehmen lassen κατὰ δύναμιν; er schuf ein Abbild der Ewigkeit, dies ist die Zeit. Er schuf auch die Wächter für die Zahlen der Zeit, die Wandelsterne, Mond und Sonne und die 5 Planeten. Jenseits dieser Sterne, dem Reich des Ewigen näher, wohnen die höchsten Gestirne, die Fixsterne. Bei der Herstellung der Thiere und Menschen sind die Sterngeister mitthätig. Die Gebilde dieser Welt stammen nicht unmittelbar von Gott, sie wären sonst anders; Gott wirkt mit bei ihrer Erschaffung, aber zugleich auch etwas Untergeordnetes, die Naturkräfte. Die Ideen kommen in dieser Erfahrungswelt nirgends zur reinen Darstellung. Denn hier wirkt nicht nur der νοῦς, der Geist, sondern auch die ἀνάγκη, die Nothwendigkeit: diese letztere ist ein nächtliches, dunkles Element, dasselbe, das Aristoteles die Materie nennt. — Plato selbst weiss wohl, dass über diese schwierigen Fragen sich nur andeutend reden lässt, nur in bildlichen Ausdrücken. Aber der bildlichen Darstellung liegt eine erstaunliche Gewalt und Tiefe des Denkens zu Grunde.

Auf die philosophische Physik Platos, wie sie aus dem „Timäus" zu entnehmen, folgte auf Grund der πολιτεία die platonische Ethik. Steffensen bemerkt, dass man bei Platos Idealstaat nicht nur an das denken müsse, was unser Sprachgebrauch unter Staat versteht. Plato hat den *priesterlichen* Staat im Auge oder nach unsrer Ausdrucksweise eine Vereinigung von Staat und kirchlicher Gemeinschaft. Die Ethik schliesst mit jenem tiefsinnigen Mythos von dem Armenier Air, der im Scheintod liegt und dessen Seele unterdessen bis an jenen Ort ge-

langt, wo die Spindel der Nothwendigkeit hängt. Eben werden die Loose herzugebracht, aus denen jede Seele für eine neue Periode des Weltlaufes für sich eine Wahl zu treffen hat. Denn *ἀρετὴ ἀδέσποτος, θεὸς ἀναίτιος, αἰτία ἑλομένου* (die Tugend ist herrenlos, Gott ist unschuldig, die Schuld hängt am Wählenden). Seltsam sei die Wahl jener Seelen gewesen: Orpheus habe das Loos eines Schwans gewählt, Thersites das eines Affen, Ajax das eines Löwen, Odysseus nahm das Leben eines stillen Mannes. Plato will damit sagen: In dem vorirdischen Sein haben wir gewählt im Innersten unsers Geistes; Steffensen vergleicht dazu Kants Aeusserungen vor einer intelligiblen That, durch die einem jeden sein Erdenleben bestimmt sei. Jedenfalls gehört die Unsterblichkeit und Verantwortlichkeit der Seele zu den tiefsten Elementen in Platos Weltanschauung.

Nicht minder gründlich als mit Plato machte unser Meister uns mit dessen grösstem Schüler, mit *Aristoteles*, bekannt. Durch die logischen, erkenntnisstheoretischen und ontologischen Erörterungen gelangten wir bis zu dem unbewegten Beweger, der über dem Weltall thront. Der ewige Gott bewegt alles dadurch, dass er selber der Vollkommene ist, denn alles strebt der Schönheit und Wahrheit zu. Gott bewegt die Welt, weil sie ihn liebt. — In uns selber tragen wir ein *θεῖον*, ein Göttliches. Der *νοῦς* ist seinem tiefsten Wesen nach das wahre Ich, die Persönlichkeit (der *ἕκαστος*). Jeder strebe daher, das *θεῖον* als seine Persönlichkeit zu ergreifen und dadurch unsterblich zu werden. Dahin kommt es mit dem Menschen nur, wenn er dem *νοῦς* gemäss lebt. — — In diesen höchsten theologischen und ethischen Ahnungen beweisen Plato und Aristoteles sich als geistesverwandt; ja bei Aristoteles kommt die Idee der persönlichen Unsterblichkeit zu bestimmterem Ausdruck. Steffensen's Sympathien gelten unverkennbar Plato, als dem reineren Idealisten. Die Stärke des Aristoteles beruht ja allerdings darauf, dass er von der Empirie ausgeht. Er will sich zuerst durch empirische Forschung der gesammten Erfahrungswelt bemächtigen. Aber dieser Vorzug wird auch die Schwäche des Stagiriten; in seine empirische Forschung mischen sich überall naturphilosophische Gedanken ein, Naturbeobachtung und philosophische Constructionen vermengen sich, ohne dass die *Verschiedenheit* der beiden Betrachtungsweisen zum Bewusstsein kommt. Bei der Autorität, die Aristoteles für das ganze Mittelalter erlangte, wirkte jene Vermischung hemmend auf die Naturforschung ein und als endlich die Naturwissenschaft von der hemmenden Fessel sich löste, um auf dem Weg eigener Beobachtung zu sicheren Resultaten zu gelangen, da wurden mit den Unrichtigkeiten, die man in Bezug auf einzelne empirische Angaben bei Aristoteles entdeckte, sofort auch seine idealen Grundgedanken als unbrauchbar weggeworfen. Plato hat

empirische und philosophische Forschung reinlicher geschieden; er setzte die Erfahrungswelt als bekannt voraus, wie denn auch wirklich die Naturforscher über die letzten Gründe der Natur nicht mehr wissen als die gewöhnlichen Menschen. Ueber diese Welt der Vergänglichkeit hinausstrebend, siedelte Plato's Genius im Reich der ewigen Ideale sich an. — Die griechische Philosophie, die in Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht, hat doch ein höheres Leben ergossen über das antique Dasein. Jene Weltweisen gehören der Religions- und Sittengeschichte an, verwandter sind sie den Reformatoren als den Gelehrten. Ihre Stellung lässt sich bezeichnen als die eines *rationalistischen Priesterthums.* Höhere Güter wollen sie vermitteln, das ist das priesterliche an ihnen; durch das auf der Selbstbesinnung sich aufbauende *Denken* hoffen sie die höchsten Güter zu erlangen, das hat sich dann als ungenügend und unhaltbar erwiesen. Nicht jene Denker, sondern erst die Apostel Jesu Christi haben wirkliches Leben zu bringen vermocht.

Bei Sokrates, Plato und Aristoteles habe ich absichtlich etwas länger verweilt. Nun möchte ich noch kurz nach der Darstellung Steffensen's skizziren, welchen Gang das menschliche Denken von jener höchsten Blüthe der griechischen Philosophie an bis zum Ende des Mittelalters genommen hat. Es folgen zunächst nach Aristoteles die bekannten Schulen der *Stoiker und Epicuräer;* Steffensen nennt diese „krankhaft dogmatische" Schulen. Jene grossen Heroen, wie Plato und Aristoteles, finden in dieser Welt Schwieriges und Räthselhaftes. Zeno und Epicur dagegen behaupten, die Welt und das Leben *ganz* zu verstehen. Freilich regt sich daneben auch die Skepsis und die vornehme Welt liebt eine vornehme Skepsis, die sich einen Schein der Superiorität zu geben weiss. Die römische Welt nimmt die stoische, epicuräische und skeptische Weisheit in sich auf; *Lucrez* jubelt dem Freigeist Epicur zu, *Cicero* findet in der Philosophie ein angenehmes oblectamentum, *Seneca* dagegen versichert: non delectat, sed sanat.

Vom griechisch-römischen Boden versetzt uns nun Steffensen zunächst nach *Indien,* um daselbst die orientalische Gedankenwelt an ihrem Ursprung uns kennen zu lehren; die verschiedenen Richtungen indischer Philosophie treffen darin zusammen, dass sie alle möchten Anweisungen geben für die *Erlösung der Seele;* diese Erlösung versuchen sie auf dem Weg vollkommener Selbsterkenntniss. — Es wird sodann das *jüdische* Volk in der Eigenthümlichkeit seines geistigen Lebens, wie in seiner alexandrinischen, griechisch-jüdischen Ausgestaltung charakterisirt. — Und nun treten, äusserlich unscheinbar, von den Griechen als barbarische Philosophen betrachtet, die *Apostel Jesu Christi* auf. Sie bringen der Menschheit einen neuen Tag, sie gründen nicht Schulen, sie gründen die *Kirche,* eine Gemeinschaft zu seligem

Leben. Ihre Erkenntnissgedanken beruhen auf Offenbarung, auf innerer Erfahrung von objectiver Art. Das Christenthum vermittelt *theogonisches* Dasein; hier ist das Ziel der Menschheit völlig erfasst, in der vollkommenen Liebesgemeinschaft der unsichtbaren Kirche ist der Menschheit ihr höchstes Ideal hingestellt. Mit dem Heil, das die Kirche bringt, verbindet sich ein auf Erleuchtung ruhendes Wissen eigenthümlicher Art; dieses Wissen bildet die Grundlage der Theologie. *Theologie und Philosophie* dürfen also, obwohl verwandt, ja nicht mit einander verwechselt werden. Die *Theologie* lässt sich bezeichnen als ein *Erfahrungsforschen,* aber dieses bezieht sich auf die höchste Sphäre der Seele, es setzt die wahre, christliche Erleuchtung voraus.[1]) Die *Philosophie* hat zur Theologie dieselbe Stellung einzunehmen wie zur Erfahrungsforschung überhaupt. So wenig die Philosophie die Erfahrungen der Naturwissenschaft ableugnen kann, so wenig darf sie dies den Thatsachen der christlichen Religion gegenüber thun. Es war uns äusserst werthvoll, gerade an diesem Punkt, wo in das Geistesleben der Menschheit die christliche Religion eintritt, den prinzipiellen Unterschied von Glaubenserkenntniss und Vernunftwissen, von Theologie und Philosophie, zu erfassen.

Indem nun Steffensen dem Strom der wissenschaftlichen Gedankenarbeit weiter nachgeht, fesselt ihn mächtig die eigenthümliche Erscheinung der *Gnosis.* Die Gnostiker wagen sich an die tiefsten Probleme, aber eine Masslosigkeit des Erkenntnisstriebes führt dahin, dass in ihren Systemen die christliche Weisheit zu einem blossen Gebilde der heidnischen Wissenschaft verzerrt wird.

Nach einer lebendigen und warmen Schilderung des *Neuplatonismus,* als der letzten Ausgestaltung der antiquen Welt, als einer Vermischung griechischer und orientalischer Weisheit, geht unser kundige Führer zur christlichen Philosophie im *patristischen Zeitalter* über. Er bewundert den vielgeschmähten *Origenes* als einen ächt wissenschaftlichen, freien Denker, findet aber auch schon bei ihm eine unklare Vermischung der *Vernunfterkenntniss* und der *Kenntniss aus Offenbarung.* Origenes beachtet gar nicht, dass die griechische Weisheit ein geschichtliches Produkt ist, das aus einer bestimmten Grundlage von religiös-sittlichem Leben hervorgegangen; er meint vielmehr, in der Vernunft, die wir Alle besitzen, sei jenes Gesammtresultat der griechischen Philosophie enthalten. Während er meint, mit der blossen Vernunft zu operiren, verwerthet er unbewusst den Gedankenschatz, den Hellas ihm überliefert hat.

Nach Origenes gelangt in der *morgenländischen* Kirche der *Neu-*

[1]) So schreibt Steffensen auch a. a. O. Bd. 32, S. 268: „Die Theologie belehrt aus der christlichen Erleuchtung heraus. Sie will die höchste Abtheilung unseres Erfahrungswissens enthalten, die Erfahrung, die das ewig Göttliche, das schlechthin Vollkommene berührt in Natur und Geschichte."

platonismus völlig zur Herrschaft, die lateinische Kirche dagegen bleibt hievor bewahrt durch *Tertullian* und *Augustin*. Das credo quia absurdum geht hervor aus der richtigen Einsicht, dass durch die Vernunft die Welt nicht völlig ergriffen wird. Tertullian will sagen: Ich weiss durch den Glauben, das Gott mehr ist als unsere Vernunft; die ganze Welt ist ein grosses Wunder, denn sie stammt aus der Freiheit des lebendigen Gottes. Die griechische Philosophie hatte den Anspruch erhoben, die Welt aus reiner Vernunft zu verstehen; indem die griechische Christenheit vom Neuplatonismus sich überfluthen lässt, gibt sie jener Behauptung recht. *Dagegen* reagirt das specifisch Christliche in der lateinischen Kirche. Freilich hat Augustin vielfach die neuen Probleme doch wieder mit den alten Mitteln lösen wollen, was ihm nicht gelingen konnte. Ausführlich bespricht Steffensen in seiner fesselnden Weise eine ganze Reihe Augustinischer Schriften, am ausführlichsten de civitate Dei, in welchem Buche er den ersten Versuch einer Philosophie der Geschichte erblickt.

Die *philosophische* Arbeit des *Mittelalters* wird unter den zwei Titeln besprochen: Der mittelalterliche *Platonismus* und der mittelalterliche *Aristotelismus*. Es ist damit schon ausgesprochen, was Steffensen immer und immer betont, dass bis zum Ende des Mittelalters die griechische Weisheit die Trägerin der Gedankenwelt blieb. Den Aristoteles bekam das Abendland durch die Vermittlung der Araber, deshalb werden auch die *arabischen* Philosophen, ein Algazel, Tophail, Averroes als bestimmt markirte Gestalten uns vorgeführt und in ihrer Einwirkung auf die Scholastik dargestellt. Ich muss es mir versagen, näher einzutreten auf die feinen Bemerkungen über Anselm und Abälard und auf die bewundernde Anerkennung der grossen Scholastiker, auf die lebendige Schilderung der deutschen Mystiker.

Man denke sich nun das Gerippe, das hier skizzirt worden, mit Fleisch und Blut bekleidet, man denke sich diese kurzen Andeutungen in dem fünfstündigen Colleg zweier Semester näher ausgeführt und zwar mit der oben geschilderten unvergleichlichen Darstellungsgabe des gefeierten Redners, überall durchleuchet von unzähligen Gedankenblitzen und stets beseelt von dem Geistesadel einer gewaltigen ethischen Persönlichkeit — so wird man sich einen schwachen Begriff machen können von dem, was wir in Steffensen's Hörsaal bekamen.

Dankbar werden wir dem theuren Lehrer zeitlebens bleiben dafür, wie er in das Suchen und Ringen der geistigen Heroen uns hineinzuziehen vermochte, dankbar aber auch dafür, wie er, den der Durst nach Wahrheit fast verzehrte, bei aller Begeisterung für die Erzeugnisse der Weltweisheit je und je an die Schranken unseres Wissens uns erinnerte. Indem er die Welt des Wissens in die Tiefe des Gewissens pflanzte, bereitete er uns zum Verständniss der in Christo geoffenbarten höchsten Weisheit den Weg.

Glaubenslehre des Neuen Testamentes.

Von Prof. Dr. *v. Muralt.*

Vorwort.

Wollte man den Forderungen der modernen Tendenzkritik folgerichtig entsprechen, so müsste man die Dogmatik jedes Schriftstellers des N. T., ja die jeder einzelnen Schrift besonders darstellen.

Dadurch würde aber alle Uebersicht unmöglich und die Aufmerksamkeit auf das Einzelne und Unterscheidende beschränkt, könnte sich nie zu einem Gesammtbilde erheben.

Um eine Gesammtanschauung der dogmatischen Hauptpunkte, die da sind I. Theologie und Satanologie, II. Anthropologie, III. Christologie, IV. Soteriologie, V. Pneumatologie, VI. Ecclesiologie, VII. Eschatologie zu gewinnen, empfiehlt es sich, dieselben nacheinander und jeden nach den möglichst chronologisch gestellten 27 Büchern des N. T. darzustellen. Aus der Apostelgeschichte sind die Reden des Petrus und Paulus deren Schriften anzureihen.

Die Apokalypse konnte 1) wegen ihres prophetischen, vom historischen und didaktischen der übrigen Neutestamentlichen Schriften abweichenden Inhaltes, 2) wegen der zwischen Nero und Domitian schwankenden Angaben über ihre Abfassung nur am Abschlusse des jeweiligen Kapitels, nicht an irgend einer Stelle zwischen diesen Schriften in Betracht gezogen werden. Die Stellen aus den Logia des Matthäus (C. 5—7, 10. 13. 18. 23—25) werden durch Sternchen, sowie auch durch gesperrten Druck als die zuverlässigsten Herrenworte hervorgehoben.

Erstes Kapitel.

Theologie und Satanologie, Lehre von Gott und dem Widersacher.

Eigentliche Belehrung über Gottes *Wesen* haben wir im N. T. nicht zu erwarten, noch weniger Beweise für sein *Dasein.* Der Glaube an Gott wird aus dem A. T. überall vorausgesetzt, als dem Menschen, seinem höchsten und ihm ähnlichsten Geschöpfe angeboren.

Nur die Beziehungen des Geschöpfes zu dem Schöpfer, die Verpflichtung und Verantwortlichkeit für die ihm allein vor allen übrigen Geschöpfen vergönnte Freiheit werden im N. T. gelehrt.

Zunächst spricht sich Jesus über Gottes metaphysische Eigenschaften gar nicht aus, da unter den Juden keine derselben angefochten ward, weder über dessen Ewigkeit und Unveränderlichkeit, noch über die Allwissenheit und Allgegenwart, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Treue, wohl aber über seine vollkommene Liebe, Weisheit und Gnade, weil diese erst durch den Sohn ganz geoffenbart wurden.

1. So wird schon in der Bergpredigt die Pflicht unserer Vervollkommnung daraus abgeleitet, dass Gott *vollkommen* ist und zwar nicht metaphysisch, sondern *in seiner Liebe (Mt. 5, 44—48).* In dieser erscheint er für die Menschen väterlich gesinnt (*Mt. 5, 16—7, 11;* 28,19), für sie weit mehr als für seine übrigen Geschöpfe besorgt in speziellster Vorsehung (Mt. 12, 12) mittelst und vermöge seiner *Weisheit*, die sich an seinen Kindern rechtfertigt (Mt. 11, 9, L. 7, 35). Er ist der allein oder wesenhaft *Gute (Mt. 7, 11;* 19, 17). Ueberschwänglich wie seine *Allmacht (Mt. 5, 36; 10, 28;* 11, 25, 26; 19, 26, 9, L. 11, 37) ist auch seine *Gnade*, welche er, sich selbst beschränkend, Allen erweiset, die ihr nicht widerstreben; sie geht über alles Verdienst der Menschen (Mt. 20, 1—16; 22, 1—14), sowie über alles frühere Verständniss (Mt. 11, 27) hinaus.

Seinem Reiche widerstrebt zwar der *Teufel*, sowohl durch Aussaat des Bösen *(Mt. 13, 39)* als durch Ausreissen der guten Keime (L. 8, 12, M. 4, 15); er versucht zu allem Bösen (Mt. 4, 1, *6, 13,* M. 1, 13, L. 4, 2; 22, 2, 31) und hat sein eigenes Reich (Mt. 12, 26, M. 3, 24, L. 1, 18), und bindet durch Krankheit (L. 13, 16). Er wird aber fallen vor der Predigt des Ev. (L 10, 18, Mt. 12, 20, 16, 18). Durch Gottes Geist werden die *Dämonen* (nach Keim Erzeuger des Aberglaubens, sittlicher Selbstaufreibung und nationaler Zerissenheit) ausgetrieben. Dagegen nehmen die guten Engel sich der Kinder Gottes und besonders der kleinen, als *Schutzengel*, an *(Mt. 18, 10.)*

2. Nach *Jakobus*, der dem populären Unterrichte Jesu, wie ihn die synoptischen Evangelien geben, am nächsten kommt, genügt die blosse Gotteserkenntniss wie die der Dämonen, dass ein *einiger* Gott sei, nicht um vor ihm zu rechtfertigen, da jene in ihm nur den Richter anerkennen, der sie verwerfen wird (2, 19).

Fruchtbar wird die Erkenntniss des *allwaltenden* Gottes (4, 15) nur für die, so zweifellos zu ihm beten mit vollem Vertrauen, dass er Allen Weisheit gewähren will, jene Weisheit, die zu Heil und ewigem Leben gereicht. Er gewährt in seiner *Güte* sie einfach und neidlos (1,5); er versucht Niemanden zum Bösen, da er selbst dem Bösen unzugänglich ist (1,13); die Versuchung geschieht nur durch die eigene Begierde (1,14). Von ihm kommt nur gute Gabe, ja alle gute Gabe, zu welcher freilich auch Prüfung durch Uebel und Leiden zu höherer Vollendung gehören muss, von Versuchung zum Bösen wohl zu unterscheiden (1,2. 3). Er hat uns geschaffen nach seinem *Bilde* (3,9) und will seinen *Geist* in uns wohnen lassen (4,5. 6). Unwandelbar hat er den Rathschluss unserer Erlösung von der durch Missbrauch der Freiheit in die Welt gekommenen Sünde gefasst; denn nachdem er uns zu Erstlingen seiner Schöpfung bestimmt hat, ist er auch darauf bedacht gewesen, uns dem Verderben nicht zu überlassen, sondern durch

das Wort seiner *Wahrheit* zur Wiedergeburt zu führen (1,18). Er hat es in uns gepflanzt durch die Verkündung der frohen Botschaft, die allein unsere Seelen retten kann (1,21). Das geschieht um seiner väterlichen *Gnade* und Barmherzigkeit willen (3,9; 5,11). Wer sich ihr hingibt, der überwindet den Teufel (4,7).

3. Nach Stephanus hat Gott *durch einen Engel* zu Moses gesprochen (Ap. G. 7,38). Wie Jakobus hält auch *Petrus* den Gedanken fern, dass Gott jemanden versuche; die Versuchung kommt nur von dem seinem Reiche widerstrebenden Satan (Ap. G. 5,3; 1 P. 5,8). Gott aber schützt und stützt die Seinen gegen den Versucher (1 P. 5. 7,10). Gott *ersieht* diejenigen, die ihm angehören wollen, um durch Christi Blut, durch das schon von den Propheten angekündete Leiden erlöset zu werden (Ap. G. 3,18; 1 P. 1,2).

Dazu hat ihn sein Vater nach seiner grossen *Barmherzigkeit* mit h. Geist und Kraft eingeweiht (Ap. G. 10,38) und uns wiedergeboren zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Christi zu einem unvergänglichen, unbefleckten, unverwecklichen Erbe (1 P. 1,3. 4). Wo aber seine Barmherzigkeit nicht gesucht wird, da richtet der h. Gott nach eines jeden Werk Lebende und Todte (1 P. 1,16. 17; 4,5).

Dem zweiten Briefe zufolge verleiht Gottes *Macht* uns Alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit nothwendig ist, um göttlicher *Natur* (d. h. seiner Heiligkeit, nicht seines metaphysischen Wesens) theilhaft zu werden. Das geschieht durch die Erkenntniss Gottes (1,3. 4).

4. *Paulus* verkündete zuerst Gott als den Lebendigen, den Schöpfer der Welt, der sich auch den Heiden durch *Wohlthun* kund gethan (Ap. G. 14, 15 -17), auch denen, welche Dämonen als Götter verehrten statt dessen, der Allen Leben und Odem und Alles gibt, der nicht fern von einem jeden ist, da wir in ihm leben, weben und sind, ja von dessen Geschlechte wir abstammen als zur Heiligkeit berufen (Ap. G. 17, 24—30, Immanenz Gottes neben transcendenter Persönlichkeit). Hat doch Gott der *Vater* die Menschen geliebt von Anbeginn an und Trost des Jenseits und gute Hoffnung gegeben (2 Th. 2,16), uns in Christus von Todten auferweckt (R. 4,17), schon vor dem Gesetze einen Bund der Verheissung durch die Propheten geschlossen in Bezug auf seinen Sohn (G. 3,17—26, R. 1,2). Ja vor den Aeonen schon hat er zu unserer Verherrlichung seine den Fürsten dieser Welt verborgene *Weisheit* uns zugedacht (1 C. 2,7, R. 16,25); denn aus dem Einen Gott, dem Vater, ist Alles hervorgegangen (doch nicht emanatistisch, sondern durch seinen Liebeswillen, sowie alles Menschenleben zu ihm zurückkehren soll 1 C. 7,6, C. 1,16, (nicht durch physischen Zwang, sondern in freiem Gehorsam).

Er ist Christi Haupt (1 C. 11,3), der Vater alles *Erbarmens* und jedes Trostes, der die Todten auferweckt (2 C. 1, 3, 9; 4, 14).

Er hat das Angeld des Geistes in unsere Herzen gegeben (2 C. 1, 22; 5,5). Die Gesetzgebung durch Moses hat er durch Vermittlung der Engel gewirkt (G. 3,19.)

Obwohl *unsichtbar* hat Gott doch aus der Finsterniss *Licht* leuchten lassen in unsern Herzen, damit die Erkenntniss unserer Herrlichkeit im Angesichte Jesu uns einleuchte (2 C. 4,6). In unzugänglichem Lichte wohnt Gott, der allein Unsterblichkeit hat (1 T. 6,16), und ist doch unser *Erlöser* (1 T. 1,1; 2,3; 4,10, T. 1,3; 2,10. 11; 3,4, C. 1,13); denn er hat uns mit sich versöhnt durch Christus, in dem er war, und rechnet uns unsere Vergehen nicht an, so dass wir vor ihm gerecht werden (2 C. 5, 18, 21).

So ist er der Gott der *Liebe* und des Friedens, sowie der Gnade durch Christus (2 C. 13,11, 13), der da will, dass alle Menschen sollen erlöset werden (1 T. 2,4. T. 2,11), weil er die Menschen liebt und ihnen freundlich ist (T. 3,4).

Aber ausser der Gnadenanstalt offenbart sich der *Zorn* Gottes, der aus seinen Werken zu erkennen ist, über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit den Menschen (R. 8), sofern sie durch seine *Güte* sich nicht zur Busse antreiben lassen, anstatt leichtsinnig, selbstgerecht oder in Verzweiflung sich dem Verderben hinzugeben (R. 2,1).

Allen aber, die durch Busse zum Glauben an Christus gelangen, wird Gottes *Gerechtigkeit*, d. h. rechtfertigende *Versöhnung* offenbar umsonst werden: sie, gerechtfertigt durch Gottes Gnade mittelst der Erlösung in Christus, den Gott sich für den Glauben (zu dessen Besten oder vermöge desselben) vorgestellt hat als Sühnmittel in seinem Blute *zur Erweisung seiner Gerechtigkeit* um die geschehenen Vergehen in seiner Langmuth erlassen zu können, damit er *gerecht sei* (und bleibe) und *gerecht mache* den, der an Christus glaubt (R. 3, 22—26). Das Kreuz ist, nach Häring, die Thatpredigt von dem unverbrüchlichen Ernste der göttlichen Liebe und der Strafwürdigkeit der menschlichen Sünde.

Er hat seinen Sohn gesandt in Gestalt des sündlichen (zur Sünde verführbaren) Fleisches und um der Sünde (ihrer von seiner Gerechtigkeit geforderten Bestrafung) willen und sie amFleische (Jesu) gerichtet (R. 8,3). „Er hatte selbst den Ernst Gottes gegen die Sünde in seinem Leiden zu empfinden, in das er gehorsam eingewilligt, um die Gemeinde zur vollen Erkenntniss jenes Ernstes zu führen (Häring). Seinem Vorsatze (Weltplane) gemäss hat er die ihn Liebenden *zum voraus erkannt*, darum auch bestimmt, seinem Sohne, als dem Erstgebornen, unter vielen Brüdern gleichförmig zu werden: diese hat er auch gerechtfertigt und verherrlicht (R. 8,28—30).

Die Erwählung Gottes kommt nicht aus Werken, wie die des jüdischen Gesetzes waren, sondern von dem Vorauserkennenden und

Berufenden (R. 9,11. 2 T. 1,9). Auch Israel hat er voraus erkannt, dass es nicht immer ungläubig bleiben werde, und wird es daher nicht auf immer verwerfen (R. 11,2).

So hat Gott vor Erschaffung der Welt uns in Christus auserwählt, heilig und unsträflich zu sein, in Liebe vorausbestimmt zur Kindschaft durch Christus (E. 1, 3—5) nach seinem Vorsatze, der Alles wirkt, dem Rathe seines Willens gemäss (E. 1,11).

Reich an *Erbarmen* hat er um seiner grossen Liebe willen uns mit Christus in Gnaden belebt und erlöset und in den Himmel versetzt (E. 2, 4—6), zu versetzen befähigt (C. 1, 12, 13).

Vor den Aeonen hat er sich in Christus vorgesetzt den Zugang der Heiden im Glauben, er, der Urheber aller Vaterschaft (E. 3, 11, 12, 15), der Eine Gott und Vater über Alle, durch Alle und in Allen (E. 4,6). Dieser hat uns befreit aus der Gewalt der Finsterniss und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes (C. 1, 12, 13). Das ist das Geheimniss der *Herrlichkeit* (C. 1,27); denn vermöge seines *Wohlgefallens* wirkt er in uns das Wollen und Vollbringen des Guten (Ph. 2,13).

Seinen Absichten und seinem Reiche tritt aber der *Satan* in den Weg mit gefährlichen Anschlägen (1 Th. 2,18, Ap. G. 26, 18. 2, C. 2,11). Mit dessen Gewalt kommt der Antichrist (1 Th. 2,9); Satan kann zwar den Leib anfechten und versuchen durch Unenthaltsamkeit (1 C. 5 5; 7,5); allein Gott ist getreu, der die Seinen nicht über Vermögen lässt angefochten werden (1 C. 10,13), ob auch der Satan sich in einen Engel des Lichtes verwandele (2 C. 11,13). Er aber, der Gott des Friedens, wird ihn zermalmen (R. 16,20). Der Gott dieser Welt verblendet nur die ihm Dienenden (2 C. 4,4) durch seine dämonische Wirksamkeit (E. 2, 2; 6, 12).

5. Gott kat vielfältig und mannigfaltig (oft und auf mancherlei Weise) zu den Vätern in den Propheten *gesprochen,* am Ende dieser Tage aber durch den Sohn (als sein eigenes Wort) nach dem *Hebräerbrief,* hat ihm Zeugniss gegeben durch Zeichen und Wunder und viele Kräfte und Zutheilungen des h. Geistes (H. 2,4), wie er durch die Engel im A. T. seinen *Willen kund gethan* (H. 2,2).

Wie Gott von seinen *Werken* ausgeruhet, bleibt ein Sabbat für sein Volk noch übrig (H. 4, 9, 10), etwas Besseres als für die Väter (H. 11,40).

Sein *Wort* ist lebendig und wirksam (H. 4, 12). Durch dasselbe sind die Welten bereitet worden, so dass, was man sieht (die Sichtbarkeit) nicht aus augenfälligem Stoffe (dem Chaos) entstanden ist (H. 11,3).

Er ist zwar (für die Ungläubigen) ein verzehrend *Feuer* (H. 12,29); aber als Gott des *Friedens* (für die Gläubigen) hat er von Todten

erweckt den durch das Blut eines engen Bandes erhabenen Hirten der Schafe (13,20).

6. Nach *Judas* (9) stritt ein Engel Gottes mit dem *Teufel* über Moses Leichnam.

7. Nach *Johannes* wie nach Paulus hat Niemand Gott je gesehen (Ev. 1,18, 1 J. 4,12); denn er hat sich nur durch Engel den Vätern und Mose geoffenbart, wie Stephanus, Paulus und der Hebräerbrief bezeugen. Nun aber erscheint er uns in seinem Sohne (J. 10, 30, 38; 14, 9, 10) nach seiner Gnade und Wahrheit (1,17), indem er ihn hingegeben hat zur Erlösung der Welt (J 3,16).

Er selbst ist *Geist*, an keinen Ort gebunden, und will daher in Geist und Wahrheit verehrt werden (J. 4.24). Er *wirket* immer fort (J. 5,17). Er wirket in dem Weinberge, in welchem er die Rebe ist (J. 15,1).

Er ist *Licht* (1 J. 1,5) und *Liebe* (1 J. 4,8. 10. 16) und hat uns seine Liebe dadurch erzeigt, dass er seinen Eingebornen gesandt und für uns dahingegeben (3,16; 1 J. 1,9) als Sühnopfer für unsere Sünden (1 J. 2,2; 4, 10), damit wir seine Kinder sollten genannt werden (1 J. 3,1. 2). Er bleibt in uns, so wir Jesum als seinen Sohn bekennen (1 J. 4,15), als den von ihm gesandten Erlöser der Welt (1 J. 4,14).

Aus ihm geboren ist der, welcher an ihn glaubt und seinen Bruder liebt (1 J. 5,1).

Er ist der wahrhaftige Gott (J. 17,3) und das *ewige Leben* (1 J. 5,20). Im Gegensatze zu ihm steht, wer aus dem Vater, dem *Teufel* ist, dessen Begierden zu vollbringen bestrebt (J. 8,44), also rein ethisch, nicht physische Beziehung. Satan ist der Verführer zum Verrathe (J. 13,2, 27), als der Fürst dieser Welt, den Jesus überwinden wird (J. 12,31; 14,30; 16,11, 1 J. 3,8). Auf ihn sind die Dämonischen zurückzuführen, deren Johannes nicht gedenkt, weil Jesus auf das Prinzip derselben zurückgegangen war und daher dieser Evangelist die schon von seinen Vorgängern berichteten Siege über die Dämonen übergehen konnte, die (nach der Off. 16,13, 14; 9,20) nur die Wirkungsweisen der vom Satan beeinflussten Menschen sind, als die von ihm Besessenen.

8. Nach der *Offenbarung* gewährte Gott seinem Sohne (nach dessen Verherrlichung, die vorher ihm versagte) Kenntniss der letzten Dinge (Off. 1,1; 5,7).

Er selbst ist der *Ewige, Allmächtige,* der *Alles* geschaffen hat (1,8; 4,8. 9. 11. 11,17; 14,7; 21, 5. 6), der allein *Heilige* (15,4), der *Herr* der Geister, der Propheten (22,6).

Im Gegensatze zu ihm wird der *Teufel* Einige in's Gefängniss werfen (2,10. 13; 12,9. 10. 13), aber zuletzt gebunden und be-

straft (20,2. 10). Es gibt in der Lehre Tiefen Satans (2,24), auch Synagogen desselben (3,9). Er ist der Weltverführer (12,9), der mit seinen Dämonen sich als Gott verehren lässt (13,4) und die bösen, unreinen Geister hervorruft zum Kampfe gegen das Gottesreich (16,13. 14).

Zweites Kapitel.

Anthropologie und Hamartologie, oder Lehre vom natürlichen Menschen und dessen Sündhaftigkeit.

1. Die Abstammung von Abraham verleiht kein Vorrecht bei Gott (Mt. 3,9. L. 3,8; 8,21. wie J. 8,39. 41). Alle Menschen sind vor ihm *werthvoll* (*Mt. 6,26*, 12,1). In jedem Menschen findet sich ein *angeborenes Licht* (*Mt. 6,23*). daher sucht Gott auch *Gerechtigkeit* bei ihnen und verlangt sie (*Mt. 5,20, 6,33*).

Aus seinem *guten Herzen* (als dem Grunde der Gesinnung) bringt der *gute Mensch* das Gute, aus dem guten Schatze seines Herzens (L. 6,45; Mt. 12, 3, 5, 8); des einen und andern Seele ist *untödtlich* und *lichtfähig* (*Mt. 10,28, 6,22*). Die in einem schönen und guten Herzen das Wort Gottes behalten, bringen viele Frucht (Mt 13,23, L. 8,15. M. 4, 20), sie *können vollkommen* werden wie Gott (Mt. 5,48), wie die Engel *seinen Willen thun* (*Mt. 6,16*).

Aber aus dem Herzen kommen auch die bösen Gedanken (Mt. 12,35; 15,19; M. 7,20; L. 6,45). Diejenigen, die diesen nachhangen, verfallen zuletzt in Unbussfertigkeit (*Mt. 6,23*; 12,45; 13,12).

Vor Gott aber erscheinen die Menschen *allesammt* als *böse*, doch ohne dass sich Jesus mit inbegriffe (*Mt. 7,11*: 9,6; 12,39; 17,17, 19,17. L. 11,13). und verfallen in den Zustand Adams, des alten Menschen; wenn nicht der Geist Gottes sie zu neuen Menschen macht, sinken sie bei allen guten Anläufen und Entschlüssen immer wieder zurück und das Letzte wird ärger als das Erste (Mt. 12,43—45, L. 11, 24—26).

Doch gibt es *Unterschiede* in der Gerechtigkeit und Reinheit; nicht Alle sind gleich ungerecht und unrein (*Mt. 5,8. 45; 13, 43, 18,3*. 19,14). Die Uebel sind daher nicht immer als Strafen der Sünde anzusehen (L. 13,4. 5 wie J. 9,3).

2. Nach *Jakobus* wird jeder versucht von seiner *eigenen Begierde*, welche die Sünde, sowohl Unterlassung (4,17) als gewollte Uebertretung (2,9). und den Tod erzeugt (1, 14,15). Diese Begierde wird uns von dem Teufel eingegeben, besonders die dämonische Streitlust (3,15); wir *sollen* aber ihm widerstehn (4,7), *können* es daher auch.

3. Das Geschlecht dieser Welt ist *verkehrt* (Ap. G. 2,40); von den Vätern her ererbt ist ein eitler, auf das Vergängliche gerichteter

Wandel (1, P. 1, 18). Vollends verläuft der Heiden Leben in aller *Ausgelassenheit des Fleisches* (1 P. 4,3). Doch jedermann soll (und kann) dem Teufel widerstehen, der da sucht, wen er verschlinge (1 P.5,9).

In der Welt waltet Verderben durch *Lust* (2. P. 1,4).

4. Wer voll Truges ist, der ist ein Sohn des Teufels (Ap. G. 13,10), da wir doch ursprünglich göttlichen Geschlechtes sind (17,29). Aber durch Eines Menschen Sünde und Ungehorsam ist der *Tod über Alle* gekommen, insofern sie Alle gleich ihm sündigen (1 C. 15,21, R. 5,12. 19), getäuscht und betrogen wie Eva es ward (1 T. 2,14).

Doch zu jeder Zeit hat Gott, was von ihm zu erkennen war, den Menschen geoffenbart: sein unsichtbares Wesen ist von Anfang der Schöpfung an in seinen Werken durch die Vernunft zu ersehen gewesen, seine ewige Macht und Gottheit, so dass sie *ohne Entschuldigung* sind, dass sie Gott nicht geehrt noch ihm gedankt haben, sondern *bethört* worden sind *in ihren Gedanken*. Ihr unverständiges Wesen wurde so bis zum Götzendienste *verfinstert* (R. 1, 19—33).

Darum hat Gott sie in den Begierden ihres Herzens befangen, der Unreinigkeit *überlassen*, so dass sie sich selbst schändeten an ihren Leibern, weil sie statt des Schöpfers dessen Geschöpf angebetet (R. 1, 24, 25). Und doch sind die Heiden, die kein Gesetz haben, *sich selbst Gesetz;* denn sie haben es in ihren Herzen eingeschrieben, da ihr *Gewissen* ihnen Zeugniss ablegt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen und rechtfertigen (R. 2, 14, 15).

Jeder Mensch aber ist vor dem wahrhaftigen Gotte ein *Lügner* (R. 3, 4); die Menschen allesammt böse nach Jesu Ausspruch. Alle, Juden wie Heiden, sind *Sünder* (R. 3,9). Aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch vor ihm gerecht gesprochen: es bringt nur Erkenntniss der Sünde (R. 3,20). Die Sünde nahm gerade Anlass durch das Gebot und vollbrachte in dem alten, nicht wiedergeborenen Menschen (im Gegensatze zu 7,6) alle Lust, sonst wäre sie todt geblieben; sie lebte aber durch das Gesetz (gereizet) auf (R. 7,8. 9). So ist der alte Mensch *fleischlich*, unter die Sünde verkauft, handelt unbewusst; denn nicht was er selbst (dem bessern Menschen nach) will, thut er, sondern was er (eigentlich) verabscheut. Von sich aus stimmt er dem Gesetze bei, weil es gut ist, handelt aber doch der ihm einwohnenden Sünde (sündlichen Begierde) gemäss; denn in dem Fleische wohnt nichts, Gutes. Das Wollen des Guten liegt ihm vor; aber das Thun desselben findet er nicht in sich, thut vielmehr das Böse, das er nicht will, d. h. nicht er thut es eigentlich, sondern die in ihm wohnende Sünde. Dem Gesetze Gottes stimmt er bei nach dem innern Menschen als dem Gesetze der Vernunft; aber das andere Gesetz *in seinen Gliedern* streitet dagegen und nimmt ihn für die Sünde gefangen, so dass er

sich aus diesem *Leibe des Todes* nicht mehr retten kann (R. 7, 14—26, G. 5. 17).

Die Juden, von Geburt Gottes Kinder, waren Kinder des Zornes geworden wie die Uebrigen, todt durch Vergehungen und Begierden, nach dem Laufe dieser Welt und ihres Herrschers, des Geistes, der in den Söhnen des Ungehorsams wirkt, den Willen des Fleisches und (auf das niedere beschränkten) Verstandes zu thun (E. 2, 1—3, C. 2,13).

Dieser alte Mensch richtet in Gemässheit zu seinen trüglichen Begierden sich selbst zu Grunde (E. 4,22, C. 3,9); denn die Ränke des Teufels bezwecken nur das Böse in uns (E 4,27; 6. 11). Aus seinen Fallstricken sollen und können wir aufwachen (2 T. 2,26).

5. Die meisten Menschen haben das ihnen seit der Schöpfung gesendete Licht, obwohl dafür empfänglich, nicht aufgenommen (J. 1, 1—11), dieweil ihre Werke böse waren (J. 3,19).

Auch bei der leiblichen Abkunft von Abraham kann man des Teufels Kind sind (J. 8, 41—44) und nicht mehr hören können auf Gottes Wort, weil man sich gegen dasselbe verstockt hat (J. 8,43. 47). Wer die Sünde thut, ist vom Teufel als der Sünde Knecht (1 J. 3,8).

Die Uebel der Welt sind nicht nothwendig Strafen von Sünden, sondern dienen dazu, die Werke Gottes zu offenbaren (ihn zu verherrlichen (J. 9, 1—3, L. 13, 1—5).

Des Fleisches Lust, Augenlust und die Hoffahrt des Lebens sind nicht vom Vater (1 J. 2,16).

Drittes Kapitel.

Christologie,

Lehre von Abkunft, Werk und Herrlichkeit des Erlösers.

1. Jesus, *Sohn Gottes*, durch übernatürliche Geburt von einer Jungfrau mittelst Ueberschattung von Seiten des h. Geistes oder der Kraft des Höchsten (L. 1, 35, Mt. 1,18. 20) ist der Erlöser, der Gesalbte, der Herr (L. 2, 11.26), der König der Juden (Mt 2, 2) und zwar eben als Sohn Gottes (Mt. 3,1, M. 1,11, L. 3,22).

Dieser wunderbaren Geburt scheint das spätere Benehmen der Mutter und Geschwister Jesu zu widersprechen; aber auch der Täufer zweifelte später an dem messianischen Berufe des von ihm Verherrlichten und die Jünger wurden an ihm irre, obwohl er ihnen sowohl seine Leiden als seine Auferstehung vorhergesagt hatte.

Er musste *alle Gerechtigkeit erfüllen* (Mt. 3,15 d. h. obwohl selbst unschuldig, doch die Sünde der Menschheit auf sich nehmen und büssen). Er musste *versucht* werden, sündigte aber nicht, worauf Engel ihm

dienten (Mt. 4, 1,11, M. 1,13, L. 4,13). So hat er den Satan (als überwunden) vom Himmel fallen sehn (L. 10,18).

Er that Wunder, heilte auch in die Ferne (L. 4,23 39. 41,7,10, M. 7,30) und so weiter und bewies damit seine *Vollmacht, Sünden zu vergeben* (Mt. 9,6, 2,10, L. 5,24) und das jüdische Sabbatgebot, sowie jedes *Gesetz* durch Zurückführung auf die Gesinnung (Mt. 5) zu *reformiren* (Mt. 12,12, M. 2,4, L. 14, 4.5) und zwar nach Gottes Auftrag, Offenbarung und Autorität (Mt. 11,27, 28,18). Mit seinen Heilungswundern erwies er aber auch sein *Mitleid* für die seine Hülfe Suchenden und an ihn Glaubenden (Mt. 8,2, 9,27. 28,20,30 u. s. w.). Sogar Todte konnte er erwecken durch blosse Berührung (L. 7. 13,14, 8,54. Mt. 11,5), auch fühlte er sich berufen, *das Reich des Bösen zu zerstören* (Mt. 12,29, M. 3,2, L. 11,22); in Gottes Namen, mit Gottes Finger, Geist und Wort vertrieb er *Dämonen* (Mt. 12,28, L. 11,20), aus Besessenen, auch wo diese, wie der Gergesener oder die in Kapernaum es nicht selbst verlangten, doch entweder um des Glaubens der Angehörigen willen oder um sie von ihrer Angst vor ihm als Erlöser eines niedergedrückten Willens durch einen dominirenden Kampf wider die Sünde und durch Opfer zu befreien. Bei allen andern Heilungen ausser diesen Epileptischen oder Mondsüchtigen, die in ihm unwillkürlich den Messias (M. 1, 24.34, L. 4, 34.41) erkannten, *forderte* er *Glauben* und wirkte auch nicht ohne solchen (M. 6,5; 8,12; 9,29, Mt. 9,27—31; 13,58). Darum gab er den Pharisäern keine Zeichen vom Himmel (Mt. 12,29), wohl aber verlieh er seinen Jüngern gleiche Kraft zu Heilwundern als *Zeichen,* dass das *Reich Gottes angebrochen* (Mt. 10,1; M. 6,7. 13; L 9,17). Er fühlte das Ausströmen seiner Heilskräfte (M. 5,30; L. 8,45), übte aber auch allmählige pädagogische Heilungen (M. 7,34—35, 8,23—25 wie J. 9,6).

Seine Wunderkraft erstreckte sich ebenfalls auf die unbeseelte *Natur* in Stillung des Sturmes (Mt. 8,46, M. 4,39, L. 8,24), im Wandeln auf dem Wasser (Mt. 14,25, M. 6,48, L. 9,16 wie J. 6,19), in Vervielfältigung der Speise (Mt. 14,19, 15,36, M. 6,34, 8,1, L. 9,13, S. 6,11 entsprechend der Verwandlung von Wasser in Wein J. 2,1).

Sich selbst stellte er als *Gottes Weisheit* dar (Mt. 11,19, L. 7,35), als den, der allein Gott offenbaren kann (Mt. 11,27, L. 10,22).

Er pries das Bekenntniss des Petrus, dass er, der Messias, der *Heilige Gottes*, ja *Gottes Sohn* sei, als ihm von Gott selbst geoffenbart, kündigte aber auch sein *Leiden* und *Auferstehen* an (Mt. 16,16. 17, M. 8,29. 31, L. 9,20. 23) wie noch später (Mt. 17,22. 23, 20,17 bis 19, M. 9,30—32.34, L. 9,43—45, 18,20—34), womit er gerade den gangbaren jüdischen Messiasvorstellungen entgegentrat, auch denen die der Täufer in der Gefangenschaft genährt hatte.

Er wurde zum Voraus *verklärt* und mit abgeschiedenen Geistern über dem Leiden verkehrend geschaut (Mt. 17,3, M. 9,4, L. 9,31) und bezeichnete den Täufer als den von Malachias verkündeten Elias, der ihn einzuführen berufen gewesen (Mt. 17,12, M. 9,13).

Aber statt der täuferischen Askese übte er *Menschenfreundlichkeit*, ass und trank mit den Menschen als einer der Ihrigen (Mt. 11,19, L. 7,34). Doch lebte er in Armuth, bedürfnisslos für sich selbst (Mt. 8,20. L. 9,58).

Und doch war ihm *Alles vom Vater übergeben* (Mt. 11,27, 28,18, L. 10,22). Er wird *richten* (Mt. 7,22, 16,27, 19,28, 24,30, 25,31), und bei Gott *fürbitten* (Mt. 10,32, L. 12,8).

Den Titel *gut* lehnte er ab, weil seine Tugend noch eine kämpfende, nicht aber, weil sie aus göttlicher Quelle abgeleitet war (Mt. 19,17, M. 10,18, L. 18,19).

Er übte *Langmuth* gegen die Sünder, ob sie auch noch Früchte der Busse brächten (L. 13,9, 19,42, Mt. 23,37—39), ja er suchte selbst die in Sünden Verlorenen auf (L. 15, 19,10).

Gekommen war er, um seine *Seele zum Lösegelde* oder Sühnopfer für Viele (Gott dem allein zu versöhnenden, nicht etwa dem Satan, der kein Anrecht auf die Menschen hatte) darzubringen (Mt. 20,28, M. 10,45), das ist nicht etwa Anbequemung an jüdische Opfervorstellungen; denn die Erlösung gehörte zu Jesu eigentlichem Berufe, in welchem er irrthumslos sein musste in Folge seiner beständigen Geistesgemeinschaft mit Gott. Diese seine Unfehlbarkeit darf, wenn er anders die absolute, vollkommene Religion zu bringen bestimmt war, nicht beschränkt werden, sie folgt aber aus seiner erweisbaren Unsündlichkeit oder sittlichen Vollkommenheit in Folge des Zusammenhangs zwischen Willen und Erkennen.

Obwohl zuvor von Maria zum Begräbnisse gesalbt (Mt. 23,12, M. 14,8, J. 12,7) und seinem Opfertode sich weihend, zog er dennoch als *Friedenskönig* in Jerusalem ein, verkündigte aber dessen Untergang, als eines keine Früchte tragenden Feigenbaums (Mt. 21,19, M. 11,21, L. 19,41—44, J. 12,12—19).

Er erklärte sich als *Davids Sohn*, doch nur leiblich, dem Geiste nach aber für höher (Mt. 22,45, M. 12,35—37, L. 20,44, wie R. 1,3—4) und strafte die Heuchelei der Pharisäer, Priester und Schriftgelehrten, die den Untergang des Judenthums heraufbeschworen (Mt. 23,1—39, 24,1—48, M. 12,38—40, 13,1—37, L. 20,45—47, 21,5—36). Dagegen verkündigte er seine Wiederkunft im Geist und zuletzt auch die leibliche und ermahnte zur Wachsamkeit, da er selbst den jüngsten Tag nicht angeben könne (Mt. 24,36, M. 13,32 vgl. J. 1,4), seine Liebe trieb ihn das *Bundes-* und *Opfermahl* für das Heil der Welt und die Vergebung der Sünden zu vollziehn (Mt. 26,26—29, M. 14, 22—25, L. 22,15. 19. 20, J. 13,1, 1. C. 11,24).

Seine *Seelenangst* in Gethsemane beweist andern Helden gegenüber, die unerschüttert in den Tod gegangen, dass er nicht bloss wie sie ein Märtyrer seines Glaubens war, sondern die Sünden der Welt auf sich genommen hatte (Mt. 26,36—46, M. 14,32—42, L. 22,40—46, J. 1,29, 12,27).

Er hätte *Legionen Engel* zu Hülfe rufen können, wollte aber die Schrift sich erfüllen lassen (Mt. 26,53. 54).

Auf die Gefahr des Todesurtheils erklärte er sich feierlich vor dem Hohenrathe für den Christus, ja für den Sohn Gottes, darauf des Himmels Wolken wie Daniels Menschensohn kommen soll zur Rechten der Macht (Mt. 26,64, M. 14,62, L. 22,69).

Er beklagte das künftige Schicksal den ihn beweinenden Frauen (L. 23,27—31), verweigerte den betäubenden Trank (Mt. 27,34, M. 15,23) betete für die Verfolgten und verhiess dem reuigen Schächer das Paradies bei ihm noch an demselben Tage (L. 23,34, 43).

Er fühlte sich von *Gott verlassen* (Mt. 27,46, M. 15,34), wie er in Gethsemane gezagt wegen der Last und dem Fluche der Sünden, die er auf sich genommen mit ihrem Fluche und unter deren Gericht er sich beugte, die Nothwendigkeit des Strafleidens anerkennend aber auch schmerzlichst fühlend. Zuletzt aber übergab er doch dem Vater seinen Geist (L. 23,60).

Der wachthabende Hauptmann erklärte *ihn für* Gottes Sohn (Mt. 27,54, M. 15,39) oder doch für einen Gerechten (L. 23,47).

Der *Auferstandene* zeigte sich mehreren Frauen (Mt. 28,9, M. 16,9, J. 20,1—18), dann dem Petrus und zwei nach Emmaus Wandernden (L. 24,13—14) und erklärte ihnen sein Leiden und Auferstehen als in der Schrift geweissagt, den XI. aber bewies er, dass er selbst und nicht ein Gespenst auferstanden (L. 24,36—49, J. 20,19 bis 31).

In Galiläa erklärte er 1) dass ihm *alle Gewalt* im Himmel und auf Erden gegeben sei, als einem zur Himmelfahrt Bestimmten (L. 24,50—53, A. G. 1,9), 2) dass sein Ansehen dem des Vaters und des Geistes gleich sei, 3) dass er den Seinen stets gegenwärtig bleiben werde (Mt. 28,18—20, S. 14,19.

2. Bei *Jakobus* ist nur von dem *verherrlichten Herrn* Jesus Christus (2,1. 7) und von seiner *Wiederkunft* die Rede (5,7).

3. *Petrus* dagegen verkündigte vor allem Volke in Jerusalem, dass die Ungerechten den *durch Wunderzeichen von Gott Beglaubigten* zwar nach dessen Rathschlusse haben kreuzigen können, Gott aber ihn *auferweckt* und *erhöhet* habe, so dass er den vom Vater empfangenen Geist habe ausgiessen können (Ap. G. 2,22—35).

Gott hat seinen *heiligen* und *gerechten* Knecht Jesus verherrlicht und auferweckt. Durch den Glauben an seinen (Erlöser-) Namen werden Wunder auch von den Jüngern gewirkt (Ap. G. 3,13—16. 4,10.

5,15. 16, 8,7, 9,32. 40, 14,3. 10, 16,16, 19,11, A. 15,19, 1. C. 5,5, 12,9—28. 30, 2. C. 12,12).

Er ist der von den Juden verworfene *Baustein*, nur in seinem Namen ist Heil (A. G. 4,12, 1. P. 2,4).

Losgekauft werden wir von dem alten Menschen oder dem eitlen Wesen der Welt *durch das* theure *Blut Christi,* des Lammes, das von der Schöpfung her ersehen war, auferweckt von Gott, damit unser Glaube und unsere Hoffnung sich auf ihn richte (1. P. 1,18—21). Diese Vorherbestimmung schliesst die übernatürliche Erzeugung nicht aus; denn seine göttliche Herrlichkeit scheint bei einer natürlichen undenkbar.

Der Herr ist *gütig,* obwohl von Menschen verworfen (1. P. 2,3). Er hat uns durch sein Leiden ein *Vorbild* hinterlassen, er der keine *Sünde* gethan und in dessen Munde kein Betrug ist erfunden worden, der nicht wieder schalt noch drohte, sondern Alles dem gerechten Richter anheimstellte, der *unsere Sünden aufs Kreuz getragen,* durch dessen Wunden wir heil werden (1. P. 2,21—25).

Er hat einmal *für unsere Sünden am Fleische gelitten,* der Gerechte für die Ungerechten; er wurde *wieder lebendig gemacht* am Geiste, in welchem er (schon als Logos im A. T.) den bereits zu Noahs Zeit Untergegangenen Heil verkündet hat und ist *gen Himmel gefahren* zur Rechten Gottes als Herrscher über die oberen Mächte (1. P. 3,18—22). So wurde den Todten von ihm das Evangelium gebracht, damit sie, ob auch dem Fleische nach (längst) durch den Tod gerichtet, dem Geiste nach Gott lebten (1. P. 4,6).

Nach dem zweiten Briefe hat Gott auf dem Berge der Verklärung für seinen *Sohn* Zeugniss abgelegt (1,17. 18). Dieser hat uns erkauft.

4. Wie Stephanus den Verklärten und Verherrlichten im Himmel erblicken konnte (Ap. G. 7,56 in geistiger Verzückung) so hörte und verstand ihn *Paulus,* während seine Begleiter nur eine unverstandene Stimme (Bat-Kol) ohne jemand zu sehen vernahmen, sie erblickten nur einen Lichtglanz. Der Apostel, von demselben geblendet, erlangt erst durch Ananias das Gesicht wieder, in Folge einer Aufforderung des Herrn, der dem Apostel auch noch später zu *erscheinen* verhiess (Ap. G. 9,3—18, 22,6—11, 26,12—18). So erschien er dem Paulus zu Corinth (Ap. G. 18,19, 1. C. 9,1).

Demnach bezeugte er wiederholt (G. 1,12. 16, 2. C. 12,4. 9, E. 3,3), dass er *sein Evangelium* durch Offenbarung Christi erhalten habe.

Dieses aber bestand darin, dass Jesus wohlthuend und heilend umhergegangen, weil Gott mit ihm war, wie auch Petrus verkündet (Ap. G. 10,38—42), aber als dem *Menschen vom Himmel* (1. C.

15,47). Daraus folgt aber, dass die Gotteskraft, die den himmlischen Menschen in's Fleisch brachte nur auf einem andern Wege, als dem der gewöhnlichen Zeugung, umgekehrt aber sein Mitgefühl mit der Menschheit nur durch die Geburt im Fleische von einem Weibe zu erklären ist. In diesem menschlichen Fleische haben die Juden ihn gekreuzigt, Gott aber hat ihn auferweckt, so dass Gottes Rathschluss von den Juden (gegen deren Willen, unwillkürlich wie durch die Brüder Josephs) ist ausgeführt worden (Ap. G. 13,27–37, 17,3).

2) Er aber hat sich selbst (freiwillig) *für unsere Sünden geopfert,* um uns, nach Gottes Willen zu retten aus dem gegenwärtigen bösen Geschlechte (G. 1,4). Er hat uns *losgekauft* von dem Fluche des Gesetzes, da er *für uns zum Fluche* ward (G. 3,13, 4,5). Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen *Sohn, vom Weibe geboren,* dem Gesetze unterthan, damit er die demselben Unterworfenen loskaufe und wir die Kindschaft erlangen (G. 4,4).

So ist Christus uns gegeben, nicht bloss zur Weisheit, Gerechtigkeit, Rechtfertigung, Heiligung, sondern auch zur *Erlösung* (1. C. 1,30). Wir sind theuer erkauft (1. C. 6.20, 7,23). Er, der *keine Sünde* gethan, ist für Alle als *Sündopfer* gestorben, damit die Lebenden für den leben, der für sie gestorben und auferstanden ist (2. C. 5,15, 19,21).

Der erste Hauptpunkt dieses Evangeliums von seiner Abkunft und seinem Leben wird noch erläutert durch den Satz, dass *durch ihn das All* besteht (1. C. 8,6, C. 1,17), dass er als der Logos, der den Israeliten folgende, geistlich sie tränkende Fels war (1. C. 10,4), der letzte Adam, der zum belebenden Geiste geworden (1. C. 15,45), dass er ursprünglich reich, um unsertwillen arm ward (2. C 8,9), nicht sich selbst zu Gefallen lebte, sondern alle Schmach auf sich nahm (R. 15.3), dem Fleische nach geboren aus Davids Stamm (R. 1.3), in Fleisches Gestalt gesendet, um die Sünde zu verdammen (R. 8.3, Ph. 2,78), also nicht im Scheine eines Fleisches, sondern in wirklich leidendem Fleische). Er ist der *Erstgeborne* von vielen Brüdern (R. 8,29), der wahre eigentliche Sohn Gottes (R. 8,32), das *Ebenbild* des unsichtbaren *Gottes* (2. C. 4,4), der *Eingeborne* vor der ganzen Schöpfung, in ihm ist Alles geschaffen, durch ihn und zu ihm hin; er ist vor allen (C. 1,15–17, wie der johanneische Logos). In dem Geheimnisse des Gottes Christi sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen (C. 2,3), denn in Christus wohnt *die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig* (C. 2,9). Er ist das Haupt aller Herrschaft und Gewalt (C. 2,9, E. 1.22, 4,10). Er war in *Gottes Gestalt*, wollte es aber nicht als Raub an sich reissen, Gott gleich zu bleiben, sondern entäusserte sich selbst (dieser Gottgleichheit), indem er die Gestalt eines Knechtes annahm und Menschen gleich wurde, sich selbst erniedrigte, gehorsam bis zum Kreuzestode (Ph. 2,6–8.

Den andern Hauptpunkt, den Zweck seines Todesleidens und seine darauf folgende Verherrlichung führt Paulus damit aus, dass Christus, der uns gegeben worden zur Erlösung, der schriftgemäss *gestorben* ist *wegen unserer Sünden* und begraben, aber auch wieder auferweckt ist, wie mehr denn 500 Zeugen anerkennen müssen, zu denen auch Paulus sich zählt (1. C. 15,3–8). Er ist in die Welt gekommen die *Sünder zu erlösen* (1. T. 1,15), hat sich als der alleinige Mittler, zum *Lösegeld* gegeben *für Alle* (1. T. 2,5. 6) wesshalb er denn auch erhoben ward in die Herrlichkeit (1. T. 3,16). Er hat sich für uns dahingegeben, damit er uns *erlösete von der Ungerechtigkeit* und heiligte zu einem Volke des Eigenthums (T. 2,14). Er ward gekreuzigt aus Schwachheit, aber er lebt aus Gottes Macht (2. C. 13,4). Dem Geiste seiner Heiligkeit gemäss ist er in Kraft dargethan worden seit der Auferstehung von Todten (R. 1,4), dahingegeben um unserer Vergehen willen und auferweckt zum Zwecke unserer Rechtfertigung (R. 4,25) um diese als verwirklicht darzustellen), denn Christus hat, da wir noch schwache Sünder waren, für die Gottlosen gelitten bis in den Tod und damit seine Liebe bewiesen, darum werden wir nun *gerechtfertigt durch sein Blut,* erlöset von dem Zorngerichte. Da wir Feinde waren, wurden wir *mit Gott versöhnet durch den Tod seines Sohnes.* Umsomehr werden wir erlöset werden durch sein Leben (R 5,6—11, 8,34).

In Christus haben wir die *Erlösung durch sein Blut,* die Vergebung der Sünden; er hat uns aus der Gewalt der Finsterniss befreit (E. 1,7, C. 1,13. 14).

Die Gnadengabe, die in dem Menschen Christus uns gewährleistet wird, ist viel reicher und erstreckt sich auf Mehrere als das Vergehn Adams und die von ihm ausgegangene Verderbniss. Sie gewährt *allen* Menschen *Rechtfertigung* zum Leben. *Durch des Einen Gehorsam* werden die Vielen als gerecht dargestellt (angesehen). Die Gnade ist viel reicher geworden als die Sünde und herrscht durch die Gabe der Gerechtigkeit, durch Christus (R. 5,15–21). Er hat die Gemeinde mit *seinem eigenen Blute* erkauft sich (Ap. G. 20,28).

(Schluss folgt.)

Die urchristliche Sprachengabe in Korinth.

Nach Paulus Brief. I. Cor. 12—14.

Von Prof. Dr. G. Volkmar.

Wenigstens über ein Wunder sind zwei heutige theologische Parteien einig geblieben. Das Zungenreden sei ein Wunder, unverständlich für uns und von Haus aus eine übervernünftige Erscheinung, — sei

diese aus übernatürlicher Eingebung abzuleiten, die Gott nur der urchristlichen Zeit vorbehalten habe, oder aus einer Excentricität des Gemüthes und der Nervenspannung hervorgegangen, in welcher ja das erste Christenthum überhaupt bestanden habe. Man nimmt in beiden Fällen an, „in Zungen reden" heisse: *bloss* mit der Zunge Laute von sich geben, ohne dass es eine ordentliche Sprache wäre: ein Lallen, Babbeln, Seufzen, Stöhnen, Aufschreien u. s. w. Das ist die Erklärung der Iroingianer wie der Alttübinger. Ueber diese Vorstellung hin hat man sich freilich, besonders seit Bleek zu erheben gesucht durch die Annahme, man müsse in den „Glossen" das suchen, was die Griechen selbst so nannten: dunkel gewordene alterthümliche Worte und Redensarten, alte Termini aus den verschiedenen Wissenschaften, welche Verdolmetschung für die Unkundigen verlangten. Aber das Wunder bleibt! Oder es wird nun erst recht unbegreiflich; denn wie hat irgend ein christlicher Mund bloss in solchen dunkeln Redensarten Vorträge halten oder psalmodiren, wie in solchem Gelehrttun eine besondere Begeisterung verraten können?

Das Rätsel löst sich völlig, aber auch hier erst durch Einhalten der philologischen Kritik, die chronologisch zu Werke geht und dabei jeden Text vor Allem aus sich allein erklärt. Im N. T. müssen wir auch hierbei nicht von den Erzählungs-Büchern, nicht von Act. 2,1 ff. 10,46 und 19,6, noch von Mrc. 16,17 ausgehen, sondern von dem chronologisch Aeltern, dem Brief des Apostels an die Korinther (salva venia Steckii) und die Erscheinung zunächst ganz allein nach dieser Darstellung ins Auge fassen.

Es bedarf dabei nur zweierlei sprachlich zu erinnern. 1) Das Wort „ἡ" γλῶσσα heisst *die* Zunge, die wirkliche, das fleischliche Organ, wie *die redende* Zunge, beziehungsweise *die* Sprache, in welcher ein Volk untereinander redet; wie Paulus einerseits sagt: διὰ τῆς γλώσσης gibt man einen Ton von sich, I. Cor. 14,9, anderseits 13,3 von ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων oder auch der menschlich gedachten Engel, spricht. Dagegen heisst γλῶσσα, ohne Artikel und ohne Prädikat zu sein: *‚eine'* Zunge oder Sprache, nämlich gegenüber einer andern, speziell gegenüber derjenigen, welche ein Volk als heimische unter sich spricht: eine *Fremdsprache*, und ἐν γλώσσῃ oder γλώσσαις λαλεῖν heisst also, *in* einer Fremdsprache reden, oder *mit* Fremdsprachen. Es fragt sich nur, welche Fremdsprache jedesmal gemeint ist: In Korinth jedenfalls gegenüber der griechischen Sprache Aller! Und 2) handelt es sich um die Bedeutung von προφητεύειν. Das heisst nicht praedicere, voraussagen in erster Linie, sondern praedicare (laut heraussagen, laut verkündigen) deutsch sagen wir *predigen*. Es handelt sich um die Verkündigung des Gotteswortes, das freilich auch kommende Strafe oder das Kommen der Parusie betreffen konnte, speziell

des Evangeliums selbst, zur *Erbauung* der Gemeinde, also in der Volkssprache der Gesammtgemeinde. Von Begeisterung war diese Verkündigung freilich eingegeben, aber vom Verstand oder der Vernunft, vom νοῦς getragen und geleitet, mit dem Bestreben verbunden, *Allen* verständlich sein oder werden zu wollen.

Dem gegenüber gab es andere, namentlich geborne Judäer, deren Herzens- und Muttersprache das *Aramäische* war, die aber (zum Theil wenigstens) die heilige Sprache der Nationalschriften, das *Hebräische* verstanden, und in dieser Zunge ergreifende Propheten-Stellen oder Psalmen in Kopf und Herz trugen. Bei besonders ergreifender Gelegenheit konnten solche, theils im stillen Kämmerlein (wie ja Paulus selbst, Cp. 14,18), theils auch in offener Gemeindeversammlung in solche Rufe, Recitationen, solches Psalmodiren in der hebräischen oder ihrer aramäischen Sprache ausbrechen; ihrem Herzensdrange folgend, ohne darauf zu achten, ob die Andern es verstanden, oder blos darüber staunten.

War einmal wieder dem Worte vom Kreuz des Auferstandenen „eine grosse Thür aufgethan" und ein neuer Sieg errungen dann mochte Einer von innigster Gemüthsbewegung (τῷ πνεύματι) ergriffen also auf-jubeln:

Kumi, ori: kiba orek': ukebod adonai alek' farach: vehaleku gojim leorek': umelakim lenogah' farchek':

Er verstand das ganz wohl auch in der allgemeinen Sprache auszusprechen, aber die altheilige war ihm feierlicher, ihn erbauender und er blieb bei diesem Herzensgespräch mit sich oder seinem Gott. Ein Anderer verstand es auch wohl und konnte es leicht übersetzen nach Jes. 60,1—3:

Auf (Sion) werde Licht, denn es kommt dein Licht: und die Majestät des Herrn geht auf über dir:
denn es wandeln Heiden zu deinem Licht: und Könige nahen zu deinem Glanz!

Oder bei einem andern Jubel erweckenden Anlass gedachte ein anderer Palästiner des andern Hauptandachtbuches, der Verheissungen Daniels in der Palästinischen Landessprache selbst und trat hervor mit dem Rufe:

Valeh jehib fcholthan viqar vemalku: vekal ghammemaja ommaja velischanaja leh jivhlehun: fchalthanáh' fchalthen ghalem: di la jeghedeh: amalkuteh' di la titchabbal:

Gut, wenn ein anderer da war, der es der Gesammtgemeinde verrathen konnte, was dies Gemurmel bedeute:

Und ihm gegeben ward Herrschaft und Ehre und Königreich: und alle

Nationen, Stämme und Zungen, ihm werden sie dienstbar:
Seine Herrschaft eine Herrschaft auf ewig, die nicht vergehen wird.
Und sein Königreich, das nicht vernichtet wird.

War aber kein solcher Dolmetsch da, dann war's wie Paulus 14,2 sagt: „Wie wird man (die Menge) es verstehn? Er redet Geheimnisse (Unbekanntes) vom Geist getrieben." Eine Art Erbauung war freilich auch so für die Gemeinde Gottes in Christus Jesus vorhanden. Dass es dem Preis des Gottes und Vaters Jesu Christi gelten werde, dass der Mann in hellstem Feuer dafür glühte, merkte jeder. Aber er sprach *bloss* ἐν πνεύματι und nicht τῷ νοΐ, wie es der προφητεύων that, und so viel fruchtbarer für *Alle!*

Nach dieser Vorerinnerung wird man nun den Hauptunterricht des Paulus in dieser — wir werden sehen, warum? so kritischen — Frage, wie dieses Begeisterungswesen zu zügeln sei, ohne es doch zu unterdrücken — hoffentlich bis zum kleinsten verstehen. Die Vergleichung und Erörterung der spätern Darstellungen wird folgen. Hiernach die Uebersetzung von I. Korr. 14 K. Weizsäcker's in der Weise modifizirt, dass wir den in Frage kommenden Worten die hier gewonnene Bedeutung unterlegen.

„Die Liebe oben an! dann möget ihr nach den Geistesgaben trachten, am besten immer nach erbauender Verkündigungsgabe. Denn wer in Fremdsprache redet, redet nicht mit Menschen, sondern mit Gott; niemand vernimmt es, er redet im Geiste Geheimnisse. Wer aber predigt, redet mit Menschen zur Erbauung, Ermahnung, Tröstung. Wer in Fremdsprache redet, erbaut sich selbst, wer predigt, erbaut die Gemeinde. Ich möchte, dass ihr alle Fremdsprachen redet; viel mehr wünsche ich, dass ihr predigt. Der predigt, ist mehr, als der in Fremdsprachen redet, es sei denn, dass dieser es übersetze, damit die Gemeinde ihre Erbauung habe. Gesetzt, Brüder, ich komme als Fremdsprachenredner zu euch, was werde ich euch nützen, wenn nicht zu euch ich rede, was es sei: Offenbarung, Wissenschaft, Weissagung, Lehre? Tönende Instrumente, wie die Flöte, Zither, wenn sie nicht ihre Töne deutlich unterscheiden lassen, wie soll man doch das Spiel der Flöte oder der Zither verstehen? Wenn die Trompete nur einen unverständlichen Schall gibt, wer wird darauf antreten zum Kampfe? So ist es mit euch, wenn ihr mit der Zunge nicht eine deutliche Rede hören lasset: wie soll man das Gesprochene verstehen? Es ist in die Luft gesprochen. Es gibt wer weiss wie vielerlei Sprachen in der Welt: Sprache hat alles: kenne ich nun die Bedeutung der Sprache nicht, so bin ich dem Redner ein Fremdling, und er ist ein Fremdling für mich. So in eurem Fall: da nun der Eifer um Begeisterung bei euch zu Hause ist, so trachtet doch nach der Erbauung der Ge-

meinde, damit auch etwas dabei herauskommt. Darum soll der, der Fremdsprache redet, derart beten, dass er es auch auslegen könne. Wenn ich mit Fremdsprache bete, so betet wohl mein Geist, aber mein Verstand schafft nichts dabei. Nun also? ich will beten mit dem Geist, ich will aber auch mit dem Verstand beten; ich will lobsingen mit dem Geist, ich will aber auch mit dem Verstand lobsingen. Sonst, wenn du im Geiste den Segen sprichst, wie soll denn der, der am Platz des Uneingeweihten steht, sein Amen zu deiner Danksagung sprechen? weiss er ja nicht, was du sagst. Du magst wohl richtig danksagen, aber der andere hat keine Erbauung davon. Dank meinem Gotte, steht mir das Fremdsprachenreden mehr zu Gebote als euch allen. Aber in der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstand sprechen, damit ich auch andere belehre, als zehntausend Worte mit der Fremdsprache. — Brüder, werdet nicht Kinder im Denken, sondern seid Kinder in der Bosheit: im Denken aber sollt ihr reif werden. Im Gesetze steht geschrieben: *ich werde zu diesem Volke sprechen durch Wälsche und durch Fremdlingslippen, und sie werden auch so nicht auf mich hören, spricht der Herr.* Demnach sind die Fremdsprachen zum Zeichen, nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, dagegen gilt die Predigt nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen. Wenn also die ganze Gemeinde sich versammelte und sie würden alle in Fremdsprachen reden, und es kommen dann Uneingeweihte oder Ungläubige herein, werden die nicht sagen, dass ihr von Sinnen seid? Wenn aber alle predigen, und ein Ungläubiger oder Uneingeweihter kommt herein, so wird er von allen überführt, von allen beurtheilt; was in seinem Herzen verborgen ist, wird offenbar; er aber fällt auf sein Antlitz, betet Gott an und bekennt, dass in *Wahrheit Gott unter euch ist,*

Nun also Brüder? wenn ihr *zusammenkommt,* so bringt jeder etwas mit, Loblied, Lehre, Offenbarung, Fremdsprache, Auslegung: *Es soll aber alles zur Erbauung dienen.* Wenn man Fremdsprache redet, so sollen je zwei oder höchstens drei auftreten, und zwar der Reihe nach, und einer trage die Auslegung vor. Ist kein Ausleger da, so mögen sie in der Gemeinde schweigen, und für sich und Gott reden. Predigen mögen zwei oder drei nacheinander, und die andern es beurtheilen. Kommt aber eine Offenbarung über einen der noch sitzt, so soll der Erste stille sein. Denn ihr möget alle nacheinander predigen, damit alle lernen und ermahnt werden. Der Predigtgeist ist ja dem Prediger unterthan: denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens. — Die Weiber sollen sich, wie in allen Gemeinden der Heiligen, so auch bei euch still verhalten; ihnen kommt es nicht zu, zu reden, sondern unterthan zu sein, wie auch das Gesetzbuch sagt. Wollen sie sich aber unterrichten, so mögen sie zu

Hause ihre Männer fragen: in der Versammlung zu reden ist für eine Frau unziemlich. — Oder ist etwa das Wort Gottes von euch ausgegangen? oder ist es nur bei euch allein eingekehrt? Wer sich dünkt ein Prediger zu sein oder ein Begeisterter, der soll begreifen, dass, was ich schreibe, vom Herrn ist. Will er es nicht einsehen — so lässt er's bleiben.

Also meine Brüder, befleissigt euch des Predigens, hindert das Fremdsprachereden nicht; aber alles geschehe mit Anstand und in der Ordnung."

Bücherschau

der

„Theologsichen Zeitschrift aus der Schweiz".

Alexandre Westphal, Lic. en theol., *Les sources du Pentateuque. Etude de critique et d'histoire.* I. Le problème littéraire. Paris. Fischbacher 1888.

Der Verf., reformirter Pfarrer in Vauvert (Gard), hat sich bereits durch zwei Dissertationen (Chair et esprit, Toulouse 1885 und De epistola Pauli ad Romanos VII. cap., Toulouse 1888) als ein wohlunterrichteter und gewandter Darsteller biblisch-theologischer Gegenstände bekannt gemacht und der vorliegende erste Band einer von ihm unternommenen Untersuchung der pentateuchischen Quellen beweist, dass er auch in grösseren Zusammenhängen vortrefflich zu arbeiten vermag. Er gibt hier eine Geschichte der pentateuchischen Kritik, vor allem aber der Analyse der Genesis, und drückt dabei eine Anzahl von meist erzählenden Abschnitten des Pentateuch in ihrer analytisch ermittelten Urgestalt ab. Damit legt er die innere Nothwendigkeit, mit der diese Kritik im Laufe der Jahrhunderte entstanden ist, zugleich aber auch die Pflicht, sich mit ihr auseinanderzusetzen, in ausgezeichneter Weise dar. Wie schon die in der Revue chrétienne (1888 S. 769–80) abgedruckte Vorrede zeigt, wendet der Verfasser sich hierbei nicht nur an die Fachgelehrten und sein ganzes Werk ist so gehalten, dass jeder Gebildete es verstehen kann, aber der wissenschaftliche Character desselben und selbst die Knappheit der Darstellung leidet darunter nicht. Seine Ausführungen über den Ursprung der Meinung von der mosaischen Abfassung des Pentateuch, die Anzweifiung derselben in der jüdischen Wissenschaft des Mittelalters, die Erschütterung, die sie im 17. Jahrhundert erfuhr, und endlich die förmliche Anbahnung der Kritik durch Astruc und ihre Geschichte bis auf die Gegenwart übertreffen sowohl durch den Reichthum des aufgebotenen Materials als auch durch die Verwerthung desselben das bisher Gebotene bei weitem. Jeder Fachgenosse wird hier Belehrung finden, übrigens wird er dem Verfasser gern auch da folgen, wo er Bekanntes in neuer Form bietet oder auch den Widerspruch herausfordert. Am glänzendsten zeigt sich die Darstellungsgabe des Verfassers in der Schilderung des Ganges, den die Kritik seit Astruc genommen hat. Während man gewöhnlich in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der älteren Quellen-Hypothese, der Fragmenten-, der Ergänzungs- und der neueren Quellen-Hypothese fast ausschliesslich die Selbstbewegung des Gedankens zu erkennen glaubt, hebt der Verfasser mit Recht hervor, dass der Fortschritt der Kritik vielfach auch durch zufällige Factoren gefördert und gehemmt wurde. Vielleicht geht er hierbei zu weit, wenn er die Fragmenten-Hypothese Vaters und damit auch die Ergänzungs-Hypothese

wesentlich einem verhängnissvollen Zufall entstammen lässt, oder wenn er auch dafür auf eine vernünftige Erklärung verzichtet, dass man den sogenannten ersten Elohisten als die Grundschrift und deshalb sofort auch als die älteste Quelle des Pentateuch betrachtete. Indessen tritt bei dieser Auffassungsweise die Mannigfaltigkeit der auf den Pentateuch verwandten Arbeit um so mehr hervor und darin liegt vor allem der Werth der hier gegebenen Darstellung.

Ich bemerke noch, dass der Herr Verfasser von jetzt an in jedem Trimester in der Revue théologique de Montauban einen Bericht über deutsche Theologie geben und literarische Zusendungen, die ihm hierfür gemacht werden, anzeigen und eventuell recensiren wird. Smend.

Goebel Siegfried, Hofprediger in Halberstadt. Gotha, F. A. *Neutestamentliche Schriften*, griechisch, mit kurzer Erklärung. Perthes 1887, Heft I -V, Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther, Römer.

Das Bedürfniss, dem praktischen Geistlichen eine Ausgabe des griechischen neuen Testamentes in die Hand zu geben, die ohne Weitschweifigkeit das Wesentlichste in Anmerkungen darbietet, was zum Verständniss nöthig ist, wird seit einiger Zeit stärker empfunden. Die exegetischen Handbücher von de Wette und Meyer gehen vielfach über dieses Bedürfniss hinaus und enthalten Vieles, was nur dem gelehrten Studium dient. Daher hat man begonnen, die in ihrer Art immer noch treffliche de Wette'sche Auslegung verkürzt dem Publikum darzubieten, daher ist ferner für die nächste Zeit das Erscheinen eines Handcommentars zum neuen Testament angekündigt, zu dessen Bearbeitung sich angesehene Namen von Fachgelehrten verbunden haben. Dem nämlichen Zwecke dient auch das vorliegende Unternehmen. Es wird uns da im Wesentlichen der griechische Text der VIII. Tischendorf'schen Ausgabe geboten, der mit kurzgefassten Einleitungen und Anmerkungen versehen ist. Freilich wird man in dieser Kürze eine tiefeindringende Untersuchung nicht erwarten dürfen. Der Standpunkt des Erklärers aber wird demjenigen der meisten praktischen Theologen nahestehen, da er kein kritischer, sondern ein mehr konservativer ist, jedoch ohne besondere Schroffheit. Es tritt das z. B. darin hervor, dass auch der zweite Thessalonicherbrief unbedenklich als echt angenommen wird, dass der κατέχων nicht ein römischer Kaiser, sondern ein Engelfürst sein soll, während doch das κατέχον 2,6 die sittliche Macht des staatlichen Lebens bedeute, dass ferner Gal. 2,1 die Reise des Paulus nach Jerusalem, von der wir Act. 11,30 lesen, deswegen unbedenklich übergangen werden durfte, weil sie als Reise zur Ueberbringung einer Collecte auch selbst dem bösen Willen der Gegner keinen Anlass zu Verdächtigungen bieten konnte, dass weiter I Cor. 15,29 die Taufe für die Todten nur von dem Vorkommniss des Verlangens nach der Taufe in Todesgefahr zu verstehen sein soll, da Paulus einen solchen unsinnigen Gebrauch gewiss nicht als Argument gegen die Auferstehungsleugner in's Feld geführt hätte, dass endlich bei den beiden letzten Kapiteln des Römerbriefes nicht nur die Zweifel an der Echtheit, sondern auch die Ephesus-Hypothese als unbegründet abgewiesen wird u. s. w. Mag daher auch der Verfasser einem grossen Theil der praktischen Theologen Dankenswerthes bieten, so wird doch jede ernstlichere Forschung sich an andere Hülfsmittel nach wie vor halten müssen. Steck.

Weiss, Dr., **Bernh.,** *Krit.-exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer.* (XIII. Abtheilung des Meyer'schen Commentars über das N. T.) Göttingen 1888.

Den Hebräerbrief enthielt das bekannte Meyer'sche Handbuch bisher in der Bearbeitung von *Lünemann*, deren vierte Auflage 1878 erschien. Auf Wunsch der Verlagshandlung übernahm *B. Weiss* in Berlin eine neue selbständige Bearbeitung, die neben die Lünemannische tritt ohne sie verdrängen zu wollen. Der Bearbeiter fand da Gelegenheit, seine besondere Ansicht von dem Lehrcharakter und der Veranlassung des Hebräerbriefes in allen Einzelheiten durchzuführen. Bekanntlich hat man neuerdings nicht nur die paulinische Autorschaft des Briefes, sondern auch seine Angehörigkeit zur paulinischen Entwicklungsreihe in Abrede gestellt und ihn dem urapostolischen Lehrtypus zugewiesen. Zu den Vertretern

dieser namentlich von *Riehm* in seinem Lehrbegriff des Hebräerbriefes durch geführten Ansicht gehört auch B. Weiss, während Lünemann den Anschluss an die paulinische Reihe vertrat. Der Uebergang von diesem zu jenem bedeutet also für die ganze Auffassung des Briefes eine Schwenkung vom Paulinismus zum urapostolischen Christenthum.

Diese Stellung bedingt natürlich eine andere Auffassung des Einzelnen, die sowohl in den Einleitungsfragen als in der Exegese überall hervortritt. Was jene betrifft, so wird unter den Vermuthungen über die Autorschaft des Briefes diejenige vorgezogen, die man dem Barnabas zuschreibt. Die Leser sind Palästinenser, und zwar zunächst die Urgemeinde zu Jerusalem, die Zeit des Briefes ist das Jahr 66, der Ort der Abfassung lässt sich nicht bestimmen. Damit ist natürlich die Leugnung einer jeden Abhängigkeit von paulinischen Briefen verbunden, auch die von philonischen Schriften wird bestritten und kein Einfluss der alexandrinischen Logoslehre angenommen: die Beziehungen erklären sich vielmehr aus dem alten Testament der spätern jüdischen Entwicklung. Wie sich mit diesen Ansichten über den Lehrcharakter des Briefes die Nennung des Timotheus 13, 23, der doch derselbe sein soll, den wir aus den paulinischen Briefen kennen, vertrage, erfahren wir nicht genau, es seien das Verhältnisse, von denen wir keine genauere Kunde haben.

Da Referent ziemlich in allen besprochenen Punkten gerade das Gegentheil von dem, was der neue Commentar ausführt, für richtig hält, so wäre eine weitere Discussion zu umständlich, um hier auch nur begonnen werden zu können. Wenn aber das historische Verständniss des interessanten Briefes durch diese Arbeit uns nicht gefördert worden, eher gehindert erscheint, so ist doch die neue Bearbeitung im Einzelnen exegetisch werthvoll durch solide und gewissenhafte Arbeit, wie sie von dem Verfasser Jedermann erwartete und darf also eifriger Benutzung sicher sein.

Steck.

E. Naville, *La philosophie et la religion.* 12°. Seite 95. 1887.

Der geistvolle Genfer-Philosoph, Verfasser mehrerer Essays über religiöse Fragen (la vie éternelle; le père céleste; le problème du mal; le Christ u. a.) entwirft in der vorliegenden kleinen Schrift — wiederum für weitere Kreise — die Grundzüge einer Theorie über das gegenseitige Verhältniss von Philosophie und Religion, genauer Metaphysik und Christenthum. Dass es Metaphysik als Wissenschaft gibt, ist stillschweigende Voraussetzung; ihre Aufgabe ist, den übersinnlichen Einheitsgrund der Welt an Hand des ganzen der menschlichen Erfahrung in sich und seinem Verhältniss zur Welt begrifflich zu fixiren. Religion und Philosophie, Glauben und Wissen sind zwar verschiedene Geistesfunktionen. Die Religion ruht prinzipiell auf Autorität, die Philosophie anerkennt keine Autorität, die Religion verfolgt den praktischen Zweck des persönlichen Heils, welchem auch ihre theoretische Seite dienstbar ist, die Philosophie den rein theoretischen der Welterklärung, die Philosophie beschlägt den ganzen Umfang des seienden, die Religion nur das beschränkte Gebiet ihrer besondern Erfahrung. Aber die Objekte der Philosophie (Metaphysik) und des religiösen Glaubens sind nichts destoweniger die nämlichen. Es ist daher ein Conflikt der beiderseitigen Aussagen möglich. Man sucht demselben zu entrinnen, indem man die Scheidung der beiden Funktionen auch in ihrem Objekt fordert (Cartesius); Andere proklamiren ihren Widerspruch und bestreiten demgemäss die Wahrheit der Religion (die Materialisten); die Einheit unsers Wesens fordert aber unweigerlich die positive Harmonie von Religion und Metaphysik. Nur scheinbar erreicht dieselbe der Idealismus, welcher durch die Leugnung der Freiheit des Menschen und Gottes thatsächlich die Religion ins Unrecht setzt. Dagegen ist der Spiritualismus dasjenige metaphysische System, welches die Synthese der Glaubensaussagen des Christenthums und der Grundgedanken einer zusammenhängenden Welterklärung, unbeschadet der Wissenschaftlichkeit der letztern und des religiösen Gehaltes der erstern, vollzieht. Erweist sich das christliche Dogma im einzelnen als die tauglichste Hypothese zur Beantwortung offener Fragen der Welterklärung, so ist die metaphysische Wahrheit desselben festgestellt, ganz unabhängig von dem religösen

Werth, welchen das betreffende Dogma als religiöse Aussage behauptet. So gewinnt beispielsweise die christliche Lehre vom Sündenfall die Bedeutung einer Lösung des metaphysischen Problems des Bösen, die christliche Seelenlehre gelangt zur Anerkennung ihrer philosophischen Wahrheit und das geschichtsphilosophische Problem der Person Christi empfängt den Schlüssel aus dem religiösen Urtheil ihrer göttlichen Herkunft. Immerhin scheint Naville den so gewonnenen metaphysischen Aussagen nur eine relative philosophische Stringenz beizumessen. Im allgemeinen aber dürfe es sicherlich nicht befremden, dass die christliche Religion, welche das ganze ethische Leben der Völker umgestaltet habe, auch der Wissenschaft ihre tiefsten Offenbarungen darbiete. — Letzteres ist gewiss richtig, aber es fragt sich, ob diese Offenbarungen nicht mehr nach Seite der kritischen Scheidung der beiden Sphären als der spekulativen Combination derselben weisen. Naville hat in der vorliegendon Schrift kein System der Metaphysik entwickelt, so dass die Probe auf die von ihm vorgeschlagene Methode fehlt. Indessen dürfte dem Grundgedanken derselben, dem als Axiom hingestellten Satz von der Identität des Objekts der Religion und der Metaphysik entgegengehalten werden, dass die Objekte unserer Erkenntniss, da sie ohne specifische Motive und Gesetze unserer Subjektivität nicht vorhanden sind, auch ohne Rücksicht auf dieselben nicht combinirt werden können. Wenn die religiöse Erkenntniss und Wahrheit andern Gesetzen folgt als die metaphysische, so kann es zum mindesten nicht selbverständlich sein, dass ihre Objekte congruiren; es ist vielmehr Grund vorhanden zu der Frage, mit welchen Mitteln man denn überhaupt diese supponirte Congruenz werde nachzuweisen vermögen? Dann aber wäre der Gedanke einer Scheidung von Religion und Metaphysik — wenn auch in anderm Sinne als bei Descartes — ernstlich in Erwägung zu ziehen. — Kann sich Ref. somit dem methodischen Grundgesichtspunkt Naville's nicht anschliessen, so wünscht er nur um so mehr der Dankbarkeit für mannigfache Anregung im Einzelnen und den ästhetischen Genuss bei der Lektüre dieser meisterhaft geschriebenen Studie Ausdruck zu geben. Die geschmackvolle Ausstattung ist des Inhalts würdig.

v. Schulthess.

L. Horst, des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens übersetzt und eingeleitet, Colmar 1886, XXVIII und 127 S.

Im viel umstrittenen Nisibis, einst einer gewaltigen Grenzfestung der Römer gegen die Parther, hatte sich eine starke nestorianische Christengemeinde gebildet, die nicht nur den Zusammenbruch des römischen und parthischen Reiches überdauerte, sondern auch gegen den Ansturm des Islam sich aufrecht erhielt. Ein Zeichen der regen geistigen Lebenskraft, deren sie sich noch in späterer Zeit erfreute, ist die vorliegende Schrift, mit welcher der Kirchenfürst Elias im Anfang des 11. Jahrhunderts den nestorianischen Glauben gegen die Muhammedaner, Juden, die monophysitischen Jakobiten und orthodoxen Melkiten vertheidigt. Das Werk des Elias bietet sowohl dem Psychologen als dem Historiker grosses Interesse. Die heilige Liebe wird darin als das Höchste gefeiert, was aber den strengen Nestorianer nicht hindert, die Abendmahlsgemeinschaft mit den andern christlichen Sekten als Sünde zu betrachten; denn „ein geringer Fehler im Glauben ist gross, weil der Glaube eine reine Perle ist, die keinen Fehler erträgt.“ Wo die rabies theologorum das christliche Gewissen des nisibitischen Metropoliten nicht betäubt, zeigt er sich als aufrichtig frommen, milden, feinfühligen Mann, dem es nicht an sinniger Anschauung religiöser Dinge fehlt. Wie vielfach anders spiegelt sich das Evangelium Jesu Christi in diesem Nestorianer, der um's Jahr 1000 mitten in einer noch jugendfrischen muhammedanischen Welt gelebt hat, als bei den Zeitgenossen im Abendland, wie vielfach anders erst als in unserm modernen Bewusstsein. Das ist gewiss, dass wir für die schlichte Grösse des Evangeliums, für seine Tiefe und seine Freiheit ein besseres Verständniss haben als jene Scholastiker, die den Reichthum der christlichen Erfahrung in abstruse Formeln zu zwängen versuchten, und über der Angst, die Rechtgläubigkeit zu verlieren, in die schlimmsten Fehler des pharisäischen Judenthums verfielen. Die Uebersetzung Horst's liest sich sehr angenehm und in Einleitung und Anmerkungen bietet er dem Verständniss des Textes eine reiche willkommene Hülfe. Furrer.

D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 1. Band. Freiburg 1887, VI u. 465 S.

Der grosse Vorzug dieses Buches besteht darin, dass es in einer überaus klaren, gründlichen und objektiven Weise einen Einblick gewährt in den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft. Noch sind wir nicht so weit, dass besonnene Forschung eine systematische Bearbeitung der allgemeinen Religionsgeschichte, dieser grossartigen centralen Geistesbewegung der Menschheit, unternehmen könnte. Es bedarf noch vieler Arbeit, um nur die Phänomene der verschiedenen Religionen genau zu erkennen und in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge festzustellen. Dann aber folgt erst die viel schwierigere Aufgabe, diese Phänomene zu deuten, die in ihnen waltende geistige Kraft zu entdecken und nachzuweisen, wie weit Gotteslehren, Mythen, Culte, kurz alles das, was man gemeinhin Religion nennt, Aeusserung der spezifisch religiösen Lebenskraft sind. Selbstverständlich hat hier nicht der Philologe oder Ethnologe als solcher, sondern der mit dem innersten Wesen der Religion durchaus vertraute Geist das entscheidendeUrtheil.

Wer das vorliegende Buch studiert, wird an der Hand eines zuverlässigen Führers sich orientiren über alle hier einschlagenden Fragen und namentlich zu der Einsicht gelangen, dass Kenntniss der allgemeinen Religionsgeschichte ein integrierender Bestandtheil wahrhaft theologischer Bildung ist. Verfasser verfügt über eine staunenswerthe Belesenheit. So viel wir sehen, ist kaum eine bedeutsame literarische Erscheinung auf diesem Gebiete dem Auge desselben entgangen. Er gibt uns eine äusserst lehrreiche Geschichte unserer Wissenschaft und führt die Ansicht aller hervorragender Forscher über Entstehung und Entwicklungen der Religionen klar und bündig den Lesern vor. Kein zusammenfassendes Buch über Religionsgeschichte können wir dem vorliegenden an die Seite stellen. Es wird auch dem praktischen Geistlichen Genuss und Anregung in reichem Masse bieten.

Furrer.

Gustav Wunderli. *Die Entstehung der Schweizerischen Neutralität und Glaubensfreiheit. Zwei Parallelen und grundlegende Volkerrechte (nach den eidg. Abschieden).* Zürich, S. Höhr, 1887.

Der Verfasser ist einerseits durch das Zwinglijubiläum und anderseits durch eine ungewohnte, von Zürich ausgegangene Auffassung der Reformationsgeschichte, insbesondere Zwinglis selbst, veranlasst worden, auf die Quellenschriften zurückzugehen und sich ein selbständiges Urtheil über die geschichtliche Bedeutung jener Epoche zu bilden. Er hat bereits in einer frühern, im gleichen Verlage erschienenen fleissigen und anregenden Schrift die religiös-kirchliche und kantonale Seite des Zürcher Reformationswerkes beleuchtet. Hier macht er den ansprechenden Versuch, zu zeigen, wie zwei der wichtigsten modernen Staatsgrundsätze der Eidgenossenschaft nach ihren Wurzeln in die Reformationszeit zurückreichen: die Nichteinmischung in fremde Händel oder die *Neutralität* und die *Glaubensfreiheit.*

Zwinglis Verdienst in der erstern Richtung ist bekannt; doch ist es von Interesse, die Quellenbelege einmal zusammengestellt zu sehen. Vielleicht wäre noch etwas eingehender die Entwicklung *vor* Zwingli aufzuzeigen gewesen; ist doch die Isolirung Zürichs von den übrigen Ständen Schritt vor Schritt gekommen, wobei freilich der Reformation der Ruhm der entscheidenden Durchführung bleibt; Schwyz, das lange mit Zürich ging, ist wieder zurückgefallen, Zürich ist standhaft geblieben. Von der Glaubensfreiheit will der Verfasser zuerst nachweisen, wie sie *territoriales* Staatsgesetz geworden und dann zur *persönlichen* erweitert worden sei. Die Beweise für die individuelle Glaubensfreiheit scheinen uns weder erschöpfend zusammengestellt, noch sorgfältig genug abgewogen. Es wäre namentlich das Verhältniss zu den Täufern beizuziehen, die sich über Unterdrückung beklagten, und deren Geschichte doch wohl darthut, dass von einer Glaubensfreiheit im modernen Sinne keine Rede war. Anderseits wäre das Staatsrecht auseinanderzuhalten, wie es für die Cantonsgebiete selbst gegolten, und wie es sich in den gemeinen Herrschaften entwickelt hat; es würde sich dabei die grosse Bedeutung herausstellen, welche den letztern gerade in Hinsicht auf die Entwicklung moderner Staatsgrundsätze zugekommen ist. Auch formell ist die Darstellung

des Verfassers hier zu wenig ausgereift, zu notizenhaft, was immerhin in dem Umstande seine Entschuldigung finden mag, dass die Schrift als Gelegenheitsschrift zu gemeinnützigem Zweck herausgegeben worden ist, (der Nettoertrag ist für Zug bestimmt). Alle Anerkennung hingegen zollen wir dem Verfasser für die edle Begeisterung, mit der er für das Grosse und Bleibende an Zwinglis Werke eintritt. Es will für einen Laien etwas heissen, wenn er sich's nicht verdriessen lässt, die reichlich fliessende Quellenliteratur durchzuarbeiten und sich mit aller Entschiedenheit *nur* an die Quellen zu halten. Die Historiker von Beruf aber mögen erinnert werden, dass das Zürcher Reformationswerk sich zu allen Zeiten wohl darf sehen lassen, ohne dass es nöthig ist, dem andern Standpunkt Concessionen zu machen, die an Verläugnung des Schönsten in unserer Vergangenheit grenzen.

Noch sei das gestattet, zu bemerken, dass im Abdruck der einer Actensammlung enthobenen Zürcher Staatsrechnung zum Jahr 1533 ein Missverständniss unterlaufen ist. Eine Reihe von einzelnen Posten zu den Einnahmen, die der Verfasser aus den Anmerkungen zur Rubrik „Allerlei" aufführt, addirt er mit, während sie in dem Haupttitel schon mitberechnet sind; anderseits lässt er bei den Einnahmen wieder einzelne Haupttitel weg und berechnet die Gesammtsumme auf nur 34000 statt 54000 Pfund, während er die Ausgaben mit 31000 Pfund richtig angibt. Die Rechnungsschuld beläuft sich dann nur auf 3000 Pfund, während sie in Wirklichkeit 23000 Pfund betrug. Egli.

Bischof, Dr., Eduard Herzog. *Ueber Religionsfreiheit in der helvetischen Republik, mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse in den deutschen Kantonen.* Studien zur Rectoratsrede in Bern 1884.

Diese Schrift, die ein zeitgemässiges Thema *quellenmässig* behandelt, bildet in gewissem Sinne eine Ergänzung zu der oben angezeigten Schrift von Wunderli. Wir heben diesfalls namentlich die prinzipielle Erörterung hervor, die der Verfasser (S. 12) über *individuelle* und *kirchliche* Religionsfreiheit vorausschickt. — Sehr gesund und gerecht erscheint uns das Urtheil, das der Verfasser am Schluss über die Kirchenpolitik der Helvetik gibt. Wenn er dabei anerkennt, „es befinde sich auch heute in unserer ganzen Vorratskammer kirchenpolitischer Gedanken nicht mancher, den die grossen Männer der helvetischen Periode nicht gedacht, nicht ausgesprochen und zu verwirklichen gesucht hätten," so erhellt daraus am besten für Jeden die Bedeutung dieser Schrift für die Gegenwart. Die ruhige, unparteiische Darstellung kann auch mit Bezug auf den Geist, in dem die jetzige altkatholische Kirche der Schweiz geleitet wird, nur den günstigsten Eindruck hinterlassen. Egli.

Kirchenzucht. Die *Anhaltische* Synode, die vom 15.—24. Januar 1889 in Dessau tagte, hat eine Vorlage betreffend Versagung der kirchlichen Mitwirkung bei Beerdigung angenommen, deren § 2 lautet:

Jede kirchliche Mitwirkung ist vom Geistlichen zu versagen bei der Beerdigung solcher Gemeindeglieder, welche:

1. des Rechts, am h. Abendmahl teilzunehmen, haben verlustig erklärt werden müssen, falls dieselben ohne Busse und Versöhnung gestorben sind.

2. Durch beharrliche Fernhaltung vom h. Abendmahl in Verbindung mit ärgernisserregenden Reden oder Handlungen bis zu ihrem Ableben als Verächter des Wortes Gottes und der auf dasselbe gegründeten kirchlichen Ordnung gekennzeichnet haben;

3. durch einen verbrecherischen oder fortgesetzt anstössigen Lebenswandel öffentliches Aergerniss erregt haben;

4. sich freventlich, d. h. in bewusstem, willensfreien Zustande selbst entleibt haben.

In der früheren Fassung war überhaupt beim Selbstmord eine offizielle Mitmitwirkung des Geistlichen versagt.

Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum.

Von Lic. *F. Barth* in Bern.

Die zwei schönsten Erfolge in dem vielbewegten Leben des Bischofs Ambrosius von Mailand sind unstreitig sein siegreicher Widerstand gegen die arianische Kaiserin Justina (385 und 386) und sein mannhaftes Auftreten gegen Kaiser Theodosius wegen der Blutthat in Thessalonich (390). Wie zur Warnung jedoch, dass wir solche Männer nicht als Heilige verehren sollen, steht zwischen diesen beiden Ereignissen eine dritte Geschichte im Leben des Ambrosius, welche uns den grossen Kirchenfürsten ebenfalls in seiner ganzen Festigkeit und Entschlossenheit zeigt, jedoch so, dass hier sein Benehmen unsern ernstlichsten Widerspruch hervorrufen, unsere entschiedenste Missbilligung finden muss. Es ist dies die Geschichte von der Synagoge zu *Callinicum*. Wir besitzen nur zwei Berichte über dieselbe, den des *Paulinus* in seiner Lebensbeschreibung des Ambrosius,[1]) und denjenigen des *Ambrosius* selber in seinem 40. und 41. Brief.[2]) In Wahrheit dürfen wir sogar nur von Einem Bericht reden, weil die Darstellung des Paulinus zugestandenermaassen nur ein Auszug aus den zwei Briefen ist. Um so grössern Werth haben die letztern; sie versetzen uns mitten in die Sachlage hinein und gestatten uns einen Einblick in die innersten Beweggründe der handelnden Personen. Um so mehr nöthigen sie uns aber auch, das eigenthümliche Ereigniss aufmerksam zu betrachten und nach der geschichtlichen Veranlassung desselben zu fragen, was weniger leicht ist als voreiliges Absprechen über Pfaffenthum oder parteiische Vertheidigung unentschuldbarer Dinge. Wir führen uns vor allem den Hergang der Geschichte vor, welche ja zu den weniger bekannten im Leben des Ambrosius gehört.

Im Herbst des Jahres 388 erhielt Kaiser Theodosius, damals in Mailand verweilend, von seinem Militärkommandanten des Morgenlandes die Nachricht, dass in *Callinicum*, einer Stadt Mesopotamiens, die Synagoge der *Juden* auf Anstiften des dortigen Bischofs ausgeplündert und in Brand gesteckt worden sei; dass ferner am Makkabäerfest[3]) psalmen-

[1]) Paulini Vita Ambrosii in Ambros. opera selecta ed. Gilbert pars I S. 10—12.
[2]) Ambrosii opera ed. Ballerini, T. V. p. 487—498; 167—176.
[3]) 1. August.

singende Mönche mit Leuten von der Secte der *Valentinianer* handgemein geworden seien und schliesslich das Versammlungslokal der letztern in einem Dorfe bei Callinicum angezündet hätten. Theodosius war empört über diese Vorfälle und verordnete, die Theilnehmer an beiden Gewaltthaten sollten streng bestraft werden; die Synagoge müsse der Bischof wieder aufbauen lassen, und für die geraubten Gegenstände habe er Ersatz zu leisten. Von diesem Bescheid hörte Ambrosius, der sich gerade in Aquileja befand, und richtete alsbald einen eindringlichen Brief an den Kaiser, in welchem er nicht weniger als die vollständige Zurücknahme des Urtheils verlangte. Im Eingang des Briefes bittet er ihn um Gehör, damit ein Sacrilegium möge verhütet werden, und er, Ambrosius, ferner möge für ihn beten können. Es sei des Priesters Pflicht, frei heraus zu reden nach dem Wort des Herrn: „Du Menschenkind, ich habe dich zum Wächter gesetzt über das Haus Israel," und einem Fürsten gereiche es zur Ehre, wenn er die Wahrheit ertragen könne; besonders aber sei dies von einem gottesfürchtigen Kaiser wie Theodosius zu erwarten. Nach dieser Einleitung tadelt Ambrosius zuerst den Kaiser, dass er den Bischof von Callinicum ungehört verurtheilt habe, geht aber rasch weiter zu dem Dilemma: Entweder gehorcht jetzt der Bischof deinem Spruche nicht; dann musst du ihn hinrichten lassen, was ihm nur lieb sein kann; denn er erlangt dadurch die Krone des Martyriums. Oder er gehorcht; dann begeht er eine Sünde; denn er hilft ein Gebäude herstellen, in welchem Christus gelästert wird. Gesetzt aber, Theodosius wollte dem Bischof die Demüthigung ersparen und die Synagoge durch seine Beamten auf Kosten der Christengemeinde herstellen lassen, so wäre auch dies gänzlich unstatthaft; denn alsdann könnten die Juden auf den Eingang ihrer Synagoge die Inschrift setzen: „Tempel der Gottlosigkeit, gebaut aus erbeutetem Christengeld", und sie würden zur Erinnerung an diesen Triumph alljährlich ein Fest feiern. Dazu dürfe es ein christlicher Kaiser nicht kommen lassen bloss um der äussern Ordnung willen. Theodosius dürfe sich nicht Julian dem Abtrünnigen gleichstellen, welcher den Juden ihren Tempel habe herstellen wollen, nicht dem soeben besiegten Gegenkaiser Maximus, welcher in Rom für die Juden eingetreten sei. Brandstiftungen seien auch sonst nichts unerhörtes; in Rom sei schon öfter das Haus des Präfecten angezündet worden, in Constantinopel neulich das Haus des Bischofs Nectarius durch die Arianer. Die Juden selber hätten unter Julians Regierung eine Anzahl Kirchen in Palästina und Aegypten verbrannt, ohne nachher Entschädigung zu leisten. Sie, welche sich sonst so wenig an die Staatsgesetze hielten, hätten kein Recht, jetzt auf einmal den Schutz derselben anzurufen und Entschädigung zu verlangen, welche nur mittelst militärischer Gewaltmassregeln und Strafen einzutreiben wäre. Von Bestra-

fung der Mönche möge den Kaiser das Schicksal jenes Richters zurückschrecken, welcher unter Julian einen Christen wegen Zerstörung heidnischer Altäre habe verbrennen lassen und zur Strafe allgemein verachtet und kinderlos gestorben sei. Zwischen Heiden und Valentinianern sei aber kein grosser Unterschied. Zum Schluss führt Ambrosius den Herrn selber redend ein und lässt ihn in der Weise Nathans dem Theodosius seine Wohlthaten vorhalten, welche er nicht mit Beschützung seiner Feinde vergelten dürfe; er bittet ihn, den zahlreichen Gegnern der Kirche keinen Triumph zu bereiten, sondern die Entscheidung einer Synode zu überlassen, oder am liebsten seinen Befehl einfach zu widerrufen und den Christen in Callinicum zu verzeihen, wie vor Kurzem den aufrührerischen Antiochenern und der Familie seines Feindes Maximus. Am Ende aber lässt Ambrosius die Drohung einfliessen, wenn der Kaiser nicht auf ihn höre, werde er ihn noch in der Kirche hören müssen.

Die Beweisführung dieses Briefes scheint dem Kaiser nicht überzeugend genug gewesen zu sein; wenigstens sah sich Ambrosius bald darauf wirklich veranlasst, in Gegenwart des Theodosius in Mailand über diesen Gegenstand zu *predigen*. Sein Text war die Geschichte von der Sünderin (Luc. 7, 36—50). Jesus, führte er aus, hat die Menschen lieber durch Wohlthaten als durch Strenge an sich gefesselt, und er erwartet, dass auch wir nach seinem Vorbild gerne verzeihen. Die Sünderin ist ein Bild der Kirche:[1]) sie bringt dem Herrn Busstbränen, den Kuss der Liebe, das Oel des Geistes dar und dient ihm in seinen armen Brüdern. Das alles hat der Pharisäer Simon, hat das Volk Israel nicht gethan, sondern alle Wohlthaten Gottes mit Undank beantwortet. Auch dem König David musste Nathan solchen Undank vorhalten. Darum — hier wendete sich Ambrosius an den Kaiser — sei du nicht also undankbar, nachdem dich Gott so reich gesegnet hat, sondern liebe ihn, indem du seine Kirche liebst und den Fehlbaren Verzeihung gewährst. — Als Ambrosius nach dieser seltsamen Predigt von der Kanzel herabstieg, sprach Theodosius zu ihm: „Du hast von *mir* geredet!“ Er antwortete: „Ja, zu deinem Nutzen!“ Der Kaiser fuhr fort: „Mein Befehl an den Bischof war wirklich zu hart, doch ich habe ihn schon abgeändert. Aber die Mönche, die begehen viel Frevel!“ In diese letzten Worte stimmte Timasius, ein Officier im Gefolge des Kaisers, lebhaft ein. Ambrosius antwortete ihm stolz und gemessen: „Ich rede mit dem *Kaiser*, wie sich's gebührt, weil ich weiss, dass er Gott fürchtet; mit *dir* würde ich anders reden, da du so harte Worte sprichst!“ Nach einer Pause sprach Ambrosius zum Kaiser: „Mache mir's möglich, für dich das Opfer darzubringen; nimm

[1]) Dieselbe Vergleichung auch Epist. 40, 24; in Ps. 118 sermo 10, 25.

den Druck von meiner Seele!“ Theodosius versprach, er wolle sein Edict abändern. Allein der Bischof gab sich damit nicht zufrieden, sondern verlangte, er solle die Untersuchung niederschlagen, damit nicht etwa ein Beamter dieselbe benütze, um die Christen zu plagen. Theodosius willigte ein. Da sprach Ambrosius laut: „Ich thue es denn auf dein Ehrenwort!“ und wiederholte: „Ich thue es auf dein Ehrenwort!“ „*Thu's,*“ antwortete Theodosius, „auf mein Ehrenwort!“ Nun erst vollzog Ambrosius die heilige Handlung; er bemerkt nachher im 41. Briefe, er hätte es nicht gethan ohne dies vorbehaltlose Versprechen des Kaisers, und die Gegenwart Gottes sei ihm dann bei der Feier besonders fühlbar gewesen. Theodosius aber sah wirklich von jeder Bestrafung ab, so dass der Bischof freudig an seine Schwester Marcellina schreiben konnte: „Es ist alles nach Wunsch gegangen!“

Dies ist unsre Geschichte, und wir fragen uns angesichts derselben verwundert: Wie konnte Ambrosius so handeln? Hatte er das Wort des Evangeliums vergessen: „Alles, was ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen“? Hatte er sein eigenes Wort über die Gerechtigkeit vergessen, dass sie sei die treue Wächterin des fremden Rechtes und die Beschützerin des Eigenthums, welche Jedem das Seine erhalte?[1]) Darüber konnte er ja doch zumal als gewesener Jurist keinen Augenblick im Zweifel sein, dass die Leute, für welche er eintrat, durchaus *ungesetzliche* Handlungen begangen hatten. Die *Valentinianer,* eine gnostische Secte aus dem 2. Jahrhundert, welche neben den Marcioniten und Manichäern im Morgenlande sehr viele Anhänger zählte,[2]) waren zwar schon unter Constantin dem Grossen sammt den übrigen christlichen Häretikern mit einem Verbot des öffentlichen und sogar des Privatgottesdienstes und mit Uebergabe ihrer Locale an die katholische Kirche heimgesucht worden[3]), und Kaiser Theodosius hatte dieses Verbot durch neue Gesetze in den Jahren 381 und 388 wieder aufgefrischt,[4]) deren starke Ausdrücke („perfidae sectae, -quos in Deum miserae vesania conspirationis exercet,“ etc.) geeignet waren, den Fanatismus der katholischen Christen aufzustacheln. Aber es war dabei ausdrücklich den *kaiserlichen Beamten* aufgetragen, die Häretiker überwachen zu lassen und zu bestrafen; nicht der Pöbel oder die Mönche hatten dazu Erlaubniss bekommen. Noch mehr aber verstiess die Verbrennung der *Synagoge* gegen altheiliges Recht und Gesetz des römischen Staates. Seit Julius Cäsar und Augustus genossen die Juden im ganzen Reich Religions- und Cultusfreiheit, welche so

[1]) De off. min. II, 49.

[2]) Cyrillus Hier. Cat. VI, 17—19; XVI, 6; Adamantius dial. sect. IV; Aphraates Homil. 3, 6; Ambrosius de fide II, 44.

[3]) Eusebius Vita Const. III, 64. 65: Sozomenus Kg. II, 32.

[4]) Cod. Theod. XVI, 5, 6. 15, vgl. 5, 20. 24.

weit gieng, dass sie ihre eigne Gerichtsbarkeit in Civilsachen behalten durften, vom Militärdienst frei waren und am Sabbat nicht vor Gericht erscheinen mussten.[1]) Die grossen Judenaufstände von 66—70 und 132—135 haben keine Veränderung dieses Zustandes hervorgebracht. Zwar die politische Selbständigkeit der Juden wurde zerstört und eine Kopfsteuer von ihnen gefordert; aber ihre Religion wurde nicht ernstlich angetastet; denn das Beschneidungsverbot Hadrians[2]) wurde schon von seinem Nachfolger Antoninus Pius wieder aufgehoben, und seither galt nur der Uebertritt von Heiden zum Judenthum für verboten[3]). Störungen der jüdischen Gottesdienste wurden unter den heidnischen Kaisern strenge bestraft; so wurde um's Jahr 190 der nachmalige römische Bischof Callistus vom Statthalter Fuscianus zur Geisselung verurtheilt und in die Bergwerke Sardiniens geschickt, weil er die Synagoge betreten hatte, um Streit anzufangen.[4]) Das Urtheil des Theodosius über die Zerstörer in Callinicum war also gesetzmässig, und dass er speziell den Bischof verantwortlich machte, entsprang der ganz richtigen Erkenntniss der gewaltigen Macht, welche der Bischof antreibend oder zurückhaltend über die Seinigen ausüben konnte, weil er das Excommunicationsrecht und das gesammte Unterstützungswesen in seiner Hand hatte, für welche Macht gerade des Ambrosius Leben viele Belege bietet. Was konnte ihn denn bewegen, dem gerechten Urtheil des Kaisers so leidenschaftlich entgegenzutreten?

Diese Frage lässt sich nur durch einen Rückblick auf das Verhältniss zwischen Christen und Juden in den frühern Jahrhunderten beantworten. Es ist bekannt, dass die Hoffnung des Apostels Paulus, die Bekehrung der Heiden werde Israel zur Nacheiferung reizen,[5]) damals und bis heute nicht in Erfüllung gegangen ist. Vielmehr haben die Juden seit der Zerstörung ihres Tempels sich erst recht in die Burg ihrer Nationalität und Gesetzesgerechtigkeit zurückgezogen und die Bekenner Jesu mit unversöhnlichem Hasse verfolgt. Die Christen aus Israel wurden von ihnen als „*Minim*“ (Abtrünnige) verabscheut, welche lästern, Gott habe einen Sohn, und dafür zur Hölle fahren werden. Wer von einer Schlange verfolgt wird, heisst es im Talmud, soll lieber in einen Götzentempel fliehen als in das Haus eines „Min“; wenn ein „Min“ in eine Grube fällt, und eine Leiter sich in der Grube befindet, auf welcher er heraussteigen könnte, so soll man die Leiter schnell wegnehmen und sagen: „Ich muss diese haben, um mein Kind vom Dache herunterzuholen.“[6]) Seit dem Ende des ersten Jahrhunderts

[1]) Philo leg. ad Cajum 23 und 40; Josephus Antt. 14, 10; 16, 6.
[2]) Spartian Hadr. 14, 2.
[3]) Dig. 48, 8, 11; Paulus Sent. V, 22, 3. 4; Spartian Sev. 17, 1.
[4]) Hippolyt Philos. IX, 12.
[5]) Roem. 11, 11. 14.
[6]) Aboda Sara ed. Ewald S. 191.

wurde täglich dreimal von jedem Juden die Bitte um baldige Ausrottung der „Minim“ vor Gott gebracht[1]). Die Heidenchristen dagegen waren in den Hass mit inbegriffen, welchen die Juden seit der Zerstörung des Tempels in verstärktem Maass gegen alle Nichtisraeliten hegten, und der sich z. B. in der nunmehrigen Verwerfung der griechischen Philosophie und der alexandrinischen Bibelübersetzung äusserte. Sie waren ein Theil der „Gojim“ und speziell des gottlosen „Edom“ (Rom), welches Israel unterdrückt hatte. Die Juden haben daher, soweit es noch in ihren Kräften stand, die Christen mit Wort und That *verfolgt*. Ersteres geschah durch die ausgestreuten Verleumdungen über Jesus, er sei der uneheliche Sohn eines Soldaten Panthera und einer armen Taglöhnerin gewesen,[2]) habe in Aegypten Zauberkünste gelernt und viele zum Götzendienst verführt, daher er schliesslich gesteinigt und sein Leichnam aufgehängt worden sei. Aber auch auf die Bekenner Jesu erstreckten sich die giftigen Entstellungen und Verdächtigungen. Die Apostel der Juden, d. h. die Sendboten des jeweiligen Vorstehers der Judenschaft Palästinas, welcher unter dem Namen „Patriarch“ eine geistliche Autorität über alle Juden besass[3]) und alljährliche Abgaben von ihnen bezog, verbreiteten unermüdlich nachtheilige Gerüchte über die Christen als über eine gottlose und sittenverderbliche Secte[4]) und zu Tertullians Zeit war es ein Jude, der zu Carthago ein Spottbild herumbot, welches Jesus mit Eselsohren und einem Buch in der Hand darstellte,[5]) so dass Tertullian ein Recht hatte, die Juden das „seminarium infamiae nostrae“ zu nennen. Oft kamen auch eigentliche *Verfolgungen* vor. An die Namen eines Stephanus, Paulus und Jakobus des Gerechten[6]) reiht sich eine grosse Zahl von Blutzeugen Christi durch jüdische Hand. Die Offenbarung Johannis erwähnt jüdische Verfolger in Smyrna und Philadelphia[7]). Während des Aufstandes unter Hadrian liess *Bar Kochba*, der Anführer der Juden, alle Christen, deren er habhaft werden konnte, schrecklich martern, um sie zur Verleugnung und Lästerung Christi zu zwingen.[8]) Bei der Verbrennung des Bischofs *Polycarp* von Smyrna suchten die Juden am eifrigsten Holz zum Scheiterhaufen zusammen und baten es sich vom Statthalter aus, dass der Leichnam den Christen nicht ausgeliefert wurde.[9]) Bei

[1]) Schmone-Esre bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 385; Epiphanius haer. 29, 9; Hieron. in Jes. 5, 18. 19; 49, 7; 52, 4 f.
[2]) Celsus bei Orig. c. C. I, 28. 32; Eusebius Ecl. Proph. III, 10.
[3]) Origenes ad Afric. 14.
[4]) Justin Dial. 17. 108; Eusebius in Jes. 18, 1 f.
[5]) ad nat. I, 14.
[6]) Josephus Antt. XX, 9, 1.
[7]) 2, 9. 10; 3, 9.
[8]) Justin apol. I, 31.
[9]) Mart. Pol. 13, 1; 17, 2.

dem Martyrium des *Pionius* in Smyrna (unter Decius) machten sich die Juden durch schadenfrohes Gelächter bemerklich, indem sie ausriefen, man habe die Christen lange genug machen lassen.[1]) Als unter Diocletian der Bischof *Philippus* von Heraclea in Thracien verhaftet wurde, war die Menge zum Theil von Mitleid bewegt; aber die Juden riefen laut, man solle keine Schonung walten lassen.[2]) Im 4. Jahrhundert haben die Juden in *Persien* gemeinsam mit den persischen Magiern den Sassaniden König Schapur II 343 zu der grossen Christenverfolgung aufgestiftet, welche Jahrzehnte lang mit entsetzlicher Grausamkeit fortgesetzt wurde; Juden und Magier haben damals gewetteifert im Niederreissen christlicher Kirchen.[3]) Andere ähnliche Thaten sind zwar nicht genügend bezeugt, um für geschichtlich gelten zu können, beweisen aber, was man in christlichen Kreisen den Juden zutraute, so die Ermordung des Apostels *Johannes* durch die Juden nach Papias,[4]) die des *Barnabas* in Salamis auf Cypern nach den Acta B. auctore Marco[5]) und die des *Judas Jacobi* in Mesopotamien nach einem alten Apostelverzeichniss.[6]) Kein Wunder, dass den Christen eine geläufige Rede wurde, was Justin sagt: „Ihr (Juden) verfluchet uns, und wenn ihr Macht dazu habt, tödtet ihr uns,“[7]) oder Hippolytus in seiner Auslegung der Geschichte von der Susanna: „Die zwei Aeltesten sind Typen der zwei Völker, welche der Kirche nachstellen, der Juden und der Heiden; beide werden vom Satan, der sie beseelt, aufgestachelt und begehren Verfolgungen und Trübsale wider die Kirche zu erregen und suchen sie zu verderben. Bis auf den heutigen Tag belauern die aus den Heiden und die Juden aus der Beschneidung, was in der Kirche vorgeht, und bekümmern sich neugierig darum, indem sie falsche Zeugen wider uns vorzuführen wünschen.“[8]) Origenes bemerkt sogar: „Die Juden erheben sich gegen die Heiden nicht und hassen sie nicht; gegen die Christen aber hegen sie einen unersättlichen Hass und stellen ihnen nach,“[9]) was freilich nur vergleichsweise richtig ist, in dem Sinne, dass der Hass gegen die Christen den gegen die Heiden noch überwog.

Dem gegenüber ist nun aber auch bei den *Christen* der ersten Jahrhunderte gar bald ein tiefe Abneigung gegen das jüdische Volk, ein schneidender *Antijudaismus* entstanden. Nicht als ob die Hoff-

[1]) Acta Pion. 4.
[2]) Passio Philippi 6 bei Ruinart Acta mart. S. 443.
[3]) Sozomenus II, 9, 1. 3; 12,1. 2.
[4]) Gebhardt und Harnack, Texte und Unterss. V, 2, 170.
[5]) cp. 23.
[6]) Ps.-Hippolytus bei Lagarde, Const. Apost. s. 283.
[7]) Dial. 95 und 133.
[8]) Hippolytus e rec. P. A. de Lagarde S. 147.
[9]) Orig. hom. I in Ps. 36.

nung des Paulus[1]) auf Israels einstige Bekehrung geradezu aufgegeben worden sei; sie findet sich je und je kurz angedeutet, z. B. bei *Tertullian*[2]) und *Cyprian*,[3]) im 4. Jahrhundert bei *Athanasius*,[4]) *Hilarius*[5]) und *Chrysostomus*,[6]) wie auch bei *Ambrosius* selber, welcher sagt[7]): „Auch wenn die Juden nicht wollen geheilt werden, bewahrt ihnen Gott doch die Gnade der Rückkehr zu ihm," und an einem andern Ort[8]): „Auch die Juden brauchen nicht an der Güte Gottes zu verzweifeln, wenn sie Busse thun wollen." Aber diese Erkenntniss blieb eine theoretische, aus exegetischer Nöthigung hervorgegangene. Im wirklichen *Verhalten* gegen die Juden hat sich die Kirche viel weniger von dem Apostel leiten lassen, welcher wollte ein Fluch werden für seine Brüder, als von dem Judenhass, dessen die griechisch-römische Welt voll war, und welcher in den Schriften des Seneca, des Juvenal, des Tacitus und vieler andrer Heiden einen so drastischen Ausdruck gefunden hat. Der Judenhass der Christen hat sich stellenweise früh bis zu völliger Verkennung der geschichtlichen Bedeutung des Judenthums gesteigert. Schon der Brief des *Barnabas* sagt, das a. t. Gesetz sei gar nie wörtlich gemeint gewesen und nur durch Verführung eines bösen Engels seien die Juden darauf gekommen, die Beschneidung äusserlich zu vollziehen.[9]) Die *Praedicatio Petri*, eine pseudepigraphische Schrift des 2. Jahrhunderts, enthält die Warnung: „Verehret Gott nicht wie die Juden, welche glauben, Gott allein zu kennen, und doch nichts von ihm wissen, indem sie Engeln und Erzengeln und dem Monde dienen."[10]) Im Brief an *Diognet* heisst es von den Juden, sie verehren den Einen wahren Gott, aber ganz so, wie die Heiden ihre Götter verehren, und unterscheiden sich deshalb nicht wesentlich von den Heiden; ihre Opfer, Sabbate, Neumonde u. s. w. seien einfach lächerlich und keines Wortes werth.[11]) Von solchen Ansichten war kein weiter Weg mehr bis zu der Lehre der *Gnostiker*, der Gott des alten Testamentes sei gar nicht der Vater Jesu Christi, sondern nur ein untergeordnetes, sittlich unvollkommenes Wesen, der Demiurg (Schöpfer). Dieses besonders in *Marcion* verkörperte Extrem hat nun freilich die katholische Kirche abgelehnt; sie liess das A. T. nicht fahren; aber ihr Verhältniss zum Judenthum hat

[1]) Röm. 11, 26; 2. Cor. 3, 16.
[2]) De pudic. 8.
[3]) Testim. I, 4 und 24.
[4]) In Ps. 40, 12.
[5]) De trin. 11, 34.
[6]) Hom. in Rom. 19.
[7]) De interpell. Job et David 4, 12.
[8]) Expos. in Luc. VII, 97; vgl. in Ps. 61 cp. 29.
[9]) 9, 4.
[10]) Bei Clem. Al. Strom. VI, 5, 41.
[11]) Cp. 3 und 4.

sie bald nur noch in den schärfsten Antithesen ausgedrückt. Synagoge und Kirche sind Esau und Jakob, Lea und Rahel, Peninna und Hanna,[1]) ja Kain und Abel.[2]) Wir begegnen mehrfach der Erwartung, dass der *Antichrist* ein Jude sein werde. So sagt *Irenaeus*,[3]) er werde aus dem Stamme Dan hervorgehen, das jüdische Reich herstellen und die Christen verfolgen als der ungerechte Richter, welchen die Wittwe (Jerusalem) um Rettung vor ihrem Widersacher (Christus) anrufen werde, und *Hippolytus* erneuert diese Behauptungen in seiner Schrift über den Antichrist,[4]) während der Dichter *Commodianus* weissagt, Nero werde aus der Unterwelt zurückkehren, als Messias der Juden in Jerusalem herrschen und mit ihnen eine blutige Christenverfolgung im ganzen Reiche veranstalten.[5]) Was war auch Besseres zu erwarten von dem Volke, welches die Propheten und den Herrn selber getödtet hatte? Man glaubte es hassen zu müssen, und in diesen Hass wurden auch die *Judenchristen* mit hineingezogen, nicht nur die strengere Partei unter denselben, welche das Andenken des Apostels Paulus verabscheute und einer asketisch-speculativen Frömmigkeit huldigte, sondern auch die im 4. Jahrhundert „Nazaräer" genannten, welche namentlich im Ostjordanlande lebten als Jesusgläubige Juden mit Beschneidung und Sabbatfeier, ohne erklärten Gegensatz zur heiden-christlichen Kirche. Justin der Märtyrer hat diese noch ausdrücklich als Christen anerkannt, sofern sie ihrerseits den Heidenchristen das Heil nicht absprechen.[6]) Aber schon er redet von Christen, welche mit keinem Gemeinschaft haben wollten, der noch das Gesetz halte; und dreissig Jahre später sind die „Ebionaei" bei *Irenaeus*[7]) bereits unterschiedslos eine Secte, welche beim Gesetz verharrt, jüdisch lebt und Jerusalem als das Haus Gottes anbetet. Tertullian, Eusebius und Epiphanius haben sich dieser Verurtheilung angeschlossen, und dabei hatte es sein Bewenden, bis die Judenchristen im 7. Jahrhundert ausstarben. An dieser Feindseligkeit der Christen gegen alles Jüdische haben persönliche Berührungen wie diejenige des *Origenes* mit dem Patriarchen Hillel (Jullos) und andern jüdischen Schriftgelehrten[8]) nichts zu ändern vermocht; sie mussten vielmehr mit Vorsicht gepflegt werden, weil in den dogmatischen Streitigkeiten der Christen unter einander der Vorwurf des „*Judaisirens*" ohnehin an der Tagesordnung

[1]) Cyprian Test. I, 19 und 20.
[2]) Ambros. de Cain et Abel I, 5.
[3]) Haer. V, 25, 4; 30, 2.
[4]) Cp. 14. 25. 54—57.
[5]) Instr. I, 41; Carm. apol.. 826—883.
[6]) Dial. cum Tryph. 47.
[7]) Haer. I, 26. 2.
[8]) Sel. in Ps. ed. Lomm. XI, 352: epist. ad Africanum 7 und 14.

war, z. B. gegenüber den Quartodecimanern, den Monarchianern und besonders den Arianern. Unter diesen Umständen kann es uns nicht wundern, dass die zahlreichen an jüdische Adresse gerichteten *Schriften* der ersten Jahrhunderte sehr geringen Erfolg gehabt haben. Es sind namentlich folgende: Der Dialog zwischen Papiscus und Jason des *Aristo von Pella*, dessen Inhalt nach Harnacks einleuchtender Beweisführung[1]) in der Altercatio Simonis et Theophili des Galliers *Evagrius* aus dem 5. Jahrhundert noch erhalten ist; der Dialog *Justins* mit dem Juden Trypho; die verlornen zwei Bücher des *Miltiades* an die Juden;[2]) die ebenfalls verlornen zwei Bücher des *Apollinarius* von Hierapolis an die Juden;[3]) die Schrift *Tertullians* Adversus Judæos, deren Echtheit bestritten ist; die *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* des *Hippolytus*,[4]) ebenfalls angezweifelt; die Testimonia ad Quirinum des *Cyprian*, deren erstes Buch eine Sammlung von Schriftbeweisen gegen die Juden enthält; dazu eine Anzahl weniger bedeutender unter dem Namen des Cyprian, des Gregor von Nyssa und anderer. Alle diese Schriften, so weit wir sie noch besitzen, schlagen einen mehr oder weniger scharfen, mehr zur Erbauung der Christen als zur Gewinnung der Juden geeigneten Ton an. Die Juden werden meist unfreundlich angefahren; bei Evagrius heisst es einmal um's andre: „Du irrst dich, Jude! Ungläubiger Jude, willst du disputiren? Du sprichst wie ein Jude! Dein Sinn ist mit dem Schleier der Unwissenheit bedeckt! Du irrst dich und willst von deinem Unglauben nicht lassen!“ Auch in der Deutung der a. t. Gebräuche zeigt sich die Abneigung gegen die Juden als Volk und eine gewisse Schadenfreude: so wenn Justin und nach ihm Tertullian behaupten, die Beschneidung sei dazu von Gott gegeben worden, damit die Römer jetzt die Juden an derselben zu erkennen und von Jerusalem fernzuhalten vermöchten.[5]) Das war nicht die Sprache, mit welcher man den Juden Lust zum Evangelium machen konnte; es musste als Hohn empfunden werden. So blieb die Kluft offen, und wenn der katholische Christ im Psalmbuch las: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rath der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, noch sitzet, da die Spötter sitzen,“ so dachte er dabei an die Heiden, die Juden und die Hæretiker.[6])

Unter solchen gegenseitigen Stimmungsn brach das 4. Jahrhundert an, die Zeit des Entscheidungskampfes zwischen Heidenthum und Christenthum. In der diocletianischen Verfolgung bestand das Christen-

[1]) Texte und Unterss. I, 3, 115—130.
[2]) Eus. Kg. V, 17, 5.
[3]) Eus. Kg. IV, 27.
[4]) Bei Lagarde a. a. O. S. 63—68.
[5]) Just. dial. 16; Tert. adv. Jud. 3.
[6]) Const. ap. II, 61; Philast. haer. 129.

thum seine Feuerprobe, und noch während derselben, um's Jahr 305 hat die Synode zu *Elvira* in Spanien neben energischen Maassregeln gegen eingedrungene heidnische Unsitten auch gegen das Judenthum Stellung genommen, indem sie die Verheirathung christlicher Mädchen mit Juden, die Einsegnung der Feldfrüchte durch Juden und das gemeinsame Essen mit Juden bei Strafe der Ausschliessung aus der Kirche verbot.[1]) Durch das Edict von Mailand 313 proclamirte *Constantin* allgemeine Religionsfreiheit für Christen und Nichtchristen; seine persönliche Gunst aber wandte er in steigendem Maass der christlichen Kirche zu, und dies bekamen neben den Heiden auch die Juden zu fühlen. Durch ein Gesetz vom Jahr 321 entzog Constantin den Juden die Freiheit von den lästigen und kostspieligen Municipalämtern[2]); er hat sie dann allerdings im Jahr 330 wenigstens den Synagogenbeamten zurückgegeben und dieselben damit den christlichen Clerikern gleichgestellt.[3]) Wichtiger war dagegen das Gesetz vom Jahr 315, in welchem Constantin den Uebertritt zum Judenthum auf's Neue verbot, dagegen den Uebertritt von Juden zum Christenthum unter den Schutz des Gesetzes stellte.[4]) Wer einen übergetretenen Juden mit Steinwürfen oder sonst misshandelte, der sollte verbrannt werden; in dem Gesetz werden die Juden eine nefaria secta genannt. Im Jahr 336 wurde diese Verordnung erneuert und gleichzeitig befohlen, wenn ein Jude einen christlichen Sclaven beschnitten habe, so müsse er ihn sofort freilassen.[5]) So setzte Constantin das Christenthum in entschiedenen Vortheil gegenüber dem Judenthum, immerhin noch mit der staatsklugen Mässigung, welche auch sein Verfahren gegen die Heiden kennzeichnet. Unwahrscheinlich klingt es daher, wenn einige spätere Schriftsteller[6]) von einem Aufstand der Juden unter Constantin erzählen, für welchen er die Juden Palästinas durch Ohrenabschneiden bestraft habe. — Gespannter wurde die Lage unter seinem Sohne *Constantius*, welcher ja auch gegenüber dem Heidenthum zu sehr den Aufreizungen eines Firmicus Maternus[7]) und anderer Fanatiker Gehör schenkte und im arianischen Streit durch seine Gewaltthätigkeit viel Verwirrung angerichtet hat. Constantius verbot den Juden im Jahr 339 namentlich die Verlockung christlicher Frauen zur Theilnahme an ihren flagitia bei Todesstrafe; alle christlichen Sclaven im Besitz von Juden sollten sofort in den Besitz des Fiscus übergehen;

[1]) Conc. Eliber. can. 16. 49. 50.
[2]) Cod. Theod. 16, 8, 3.
[3]) Cod. Theod. 16, 8, 2 und 4.
[4]) Cod. Theod. 16, 8, 1.
[5]) Const. Sirm. 4.
[6]) Z. B. Chrysost. orat. in Jud. V, 11.
[7]) De errore prof. rel. 16. 20. 28. 29.

wer einen christlichen Sclaven beschnitten hatte, sollte enthauptet werden;[1]) der Uebertritt zum Judenthum aber sollte laut einem 357 erlassenen Gesetz[2]) mit Güterconfiscation bestraft werden. Diese ebenso grausamen als habgierigen Gesetze scheinen streng ausgeführt worden zu sein; wenigstens erhoben sich die Juden um's Jahr 355 zu einem ernstlichen *Aufstand* gegen die Römer. Derselbe brach in Galilæa aus; die römische Besatzung von Diocæsarea (Sepphoris, unweit Nazareth) wurde nächtlicherweile ermordet, und ganz Palæstina gerieth in Aufruhr; ein gewisser Patricius wurde von den Juden zum König ausgerufen.[3]) Constantius schickte seinen Vetter *Gallus*, den Bruder Julians, gegen sie, und diesem gelang es, den Aufstand zu bewältigen, aber nur nach hartem Kampf, in welchem viele tausend Juden getödtet, und viele Städte, z. B. Sepphoris, Tiberias, Lydda und andre, von den Römern niedergebrannt wurden.[4]) Neue Bedrückungen waren die Folge; es wurde den Juden verboten, Geld an ihre Patriarchen abzuliefern, und eine neue, fast unerschwingliche Steuer sollte ihnen auferlegt werden.[5]) Da starb Constantius 361, und *Julian*, der Verehrer des Heidenthums, bestieg den Kaiserthron. Wie er in Bezug auf Heiden und Hæretiker in allem das Gegentheil seines verstorbenen Vetters war, so wandte er auch den Juden alsbald seine Gunst zu. Er verbrannte die neuen Steuerregister, schrieb im freundlichsten Ton an den Patriarchen Hillel und hob alle Zwangsmaassregeln gegen die Juden auf.[6]) Er hatte eine religiöse Sympathie für dieselben, indem er fand, sie hätten im Unterschied von den gottlosen „Galilæern" wenigstens die rechte Weise der Gottesverehrung (durch Opfer) beibehalten und beteten im Grunde denselben Gott an wie er, nur unter anderm Namen und mit Ausschliessung der übrigen Götter, was man ihrem „barbarischen Unverstand" zu gute halten müsse.[7]) In seiner Schrift gegen die Christen sagt er geradezu: „Ich feire die Feste der Juden nicht mit; aber ich bete allezeit den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs an und diene ihm wie Abraham, mit Altären und Opfern; ihr (Christen) aber habt nichts mit ihm zu schaffen."[8]) Ferner imponirte dem Kaiser die Standhaftigkeit, mit welcher die Juden Beraubung, Hunger und Todesgefahr ertrugen, um nur nichts gesetzwidriges thun, z. B. Schweinefleisch essen zu müssen.[9]) Daher richtete er im Winter

[1]) Cod. Theod. 16, 8, 6; 9, 2.
[2]) Cod. Theod. 16, 8, 7.
[3]) Aurelius Victor Caes. 42, 11.
[4]) Hieron. chron. ad ann. Abr. 2368; Socrates Kg. II, 33; Sozomenus Kg. IV, 7
[5]) Julian. ep. 25.
[6]) Ebendas.
[7]) Epist. 63 p. 454 A.
[8]) Julian contra Christ. ed. Neumann S. 230.
[9]) Epist. 63 p. 453 D.

362/3 von Antiochien aus an die gesammte Judenschaft ein Schreiben, in welchem er sie seines Schutzes versicherte, sich ihrer Fürbitte empfahl und ihnen versprach, wenn er den Krieg gegen die Perser beendigt habe, so wolle er ihrem Wunsche gemäss die heilige Stadt *Jerusalem* auf eigne Kosten wieder aufbauen und mit ihnen daselbst Gott anbeten.[1]) Einen Anfang dazu machte Julian, indem er dem Alypius, welcher Statthalter von Britannien gewesen war, den Auftrag ertheilte, den *Tempel* zu Jerusalem wieder aufzubauen.[2]) Alypius kam nach Jerusalem, und mit fieberhafter Spannung blickte Jedermann auf die Stätte hin, wo das Wort Jesu, Matth. 24, 2 durch kaiserlichen Machtspruch sollte zu Schanden werden. Schon prahlten die Juden laut, dass ihre Zeit jetzt gekommen sei; schon drohten sie den Christen, ihnen zu thun, wie einst die Römer ihnen, den Juden, gethan hätten.[3]) Ambrosius (in dem zu Anfang erwähnten Brief an den Kaiser) behauptet sogar, die Juden hätten damals eine Anzahl christlicher Kirchen in Damascus, Gaza, Ascalon, Berytus, Alexandria und anderswo niedergebrannt;[4]) allein die übrigen Schriftsteller des Jahrhunderts schweigen hierüber, und so liegt die Vermuthung nahe, dass Ambrosius den Juden zuschreibt, was die *Heiden* unter Julian in Gaza, Ascalon, Emesa und anderweitig gethan haben.[5]) Genug, die Freude der Juden nahm ein jähes Ende. Kaum hatte man mit den Fundamentirungsarbeiten begonnen, so brach Feuer in den Trümmern aus und tödtete mehrere Arbeiter; das Werk stockte, und aus dem Tempelbau wurde nichts. Julian selber hat dies in einem Briefe noch constatiren müssen,[6]) und die absonderliche Ursache ist uns durch den Bericht des Heiden Ammianus Marcellinus verbürgt,[7]) während die christlichen Berichterstatter den Hergang in verschiedener Weise ausgeschmückt haben: zuerst sei ein Erdbeben geschehen, hierauf Feuer vom Himmel gefallen, zuletzt Kreuzeszeichen an den Gewändern der Juden erschienen, die Niemand abwaschen konnte.[8]) Bald darauf kam die Nachricht, dass Julian im Juni 363 im Kampfe gegen die Perser gefallen sei. Die Juden haben ihn lange nicht vergessen können; Hieronymus erzählt, dass sie Dan. 11, 33 auf den Aufstand in Sephoris bezogen, die „kleine Hülfe" (v. 34) auf den Kaiser Julian.[9])

[1]) Epist. 25 p. 398 A.
[2]) Ammian. Marcell. 23, 1, 2.
[3]) Socrates III, 20, 5.
[4]) Ambros. epist. 40, 15. 18.
[5]) Z. B. Julian Misop. p. 357 C.
[6]) Fragm. epist. ed. Hertlein p. I, 379.
[7]) 23, 1, 3.
[8]) Rufin Kg. X, 37—39; Socr. III, 20; Sozom. V, 22; Theodoret III, 20; Philostorg. VII, 9. 14; Greg. Naz. Invect II, 3—7; Chrysost. orat. adv. Jud. V, 11.
[9]) Hieron. in Dan. 11, 34 bei Grätz, Geschichte der Juden IV, 494.

Bei den Christen aber steigerte sich der Judenhass noch durch die Erwägung, dass derselbe „Apostata" Heiden und Juden begünstigt hatte. Die Kaiser Jovianus, Valentinian I und Valens suchten tolerant zu regieren gegenüber Heiden und Juden: ein Gesetz vom Jahr ca. 370 wies die Behörden an, die Juden gegen Belästigung in ihren Synagogen zu schützen.[1]) und gegen *Valens*, den Arianer, erheben spätere Autoren sogar den Vorwurf, er sei den Juden zugethan gewesen und habe sie geehrt.[2]) Allein diese Zeit war nur ein kurzer Waffenstillstand, und neue Stürme konnten nicht ausbleiben.

Im Jahr 379 wurde *Theodosius* Kaiser, ein edler Fürst, welcher auch den Juden gegenüber sich daran erinnerte, dass er das Haupt eines Rechtsstaates sei. Als der Consular *Hesychius* den jüdischen Patriarchen Gamaliel mittelst Bestechung eines Schreibers wichtiger Papiere beraubt hatte, liess Theodosius ihn enthaupten.[3]) Allein in andrer Weise wirkten die kirchenpolitischen Verhältnisse auf seine Haltung ein. Theodosius war überzeugter Christ nicenischen Bekenntnisses: er hat im Jahr 381 für alle christlichen Parteien mit Ausnahme der nicenischen die Cultusfreiheit aufgehoben[4]) und 392 alle heidnischen Cultushandlungen bei schwerer Strafe untersagt:[5]) er hat Arianismus und Paganismus staatlich unterdrückt und das orthodoxe Christenthum zur Staatsreligion erhoben. Der Feind der Heiden und Häretiker durfte auch gegen die Juden, die Schützlinge eines Julian und Valens, nicht allzu mild erscheinen; man hätte zu jener Zeit einen Selbstwiderspruch darin gesehen, weil kräftige *Intoleranz* gegen alles Nichtchristliche allein den Sieg des christlichen Staates zu verbürgen schien. So wurde denn auch gegen die Juden die Gesetzgebung wieder strenger. Ein Gesetz vom Jahr 383 entzog ihnen die Aemterfreiheit:[6]) ein andres vom Jahr 384 verbot ihnen, christliche Sclaven zu kaufen, geschweige denn sie zu beschneiden:[7]) ein drittes vom Jahr 388 stellte die Verheirathung mit Juden dem Ehebruch gleich.[8]) Die Menge, welche stets bereit war, der vom Thron her gewiesenen Richtung zu folgen, machte auch diese antijüdische Wendung auf ihre Weise mit und übersetzte den glaubenseifrigen Ton der kaiserlichen Edicte in Gewaltthaten. So wurde im Winter 387 8 in Rom eine Synagoge der Juden angezündet: als der Gegenkaiser *Maximus*, da-

[1]) Cod. Just. 1, 9, 4.
[2]) Cedrenus ed. Bonn. I, 544; Zonaras epit. hist. ed. Dind. III, 221.
[3]) Hieronymus ad Pammach. bei Grätz a. a. O. s. 484.
[4]) Cod. Theod. 16, 5, 6.
[5]) Cod. Theod. 16, 10, 12.
[6]) Cod. Just. 1, 9, 5.
[7]) Cod. Theod. 3, 1, 5.
[8]) Cod. Just. 1, 9, 6.

mals vorübergehend Herr von Italien, befahl, die Schuldigen zu bestrafen, äusserte man in christlichen Kreisen sehr unwillig: „Diesem Kaiser steht nichts Gutes bevor; er ist Jude geworden!“ Die christlichen Soldaten murrten: „Wie kann uns Christus beistehen, wenn wir gegen ihn für die Juden streiten?“[1]) Und den Untergang des Maximus im Sommer 388 betrachtete man als ein göttliches Strafgericht.[2])

Diese Vorgänge in Rom sind nun das unmittelbare Vorspiel des Synagogenbrandes in *Callinicum*, und es ist wohl denkbar, dass die Nachricht vom Siege des Theodosius über den vermeintlichen Judenfreund Maximus ein Anlass zu der Katastrophe gewesen ist. Callinicum war eine wichtige römische Festung und reiche Handelsstadt.[3]) durchaus nicht ein „ignobile castrum“, in welchem „non multum, nihil pretiosum, nihil copiosum“ zu finden war, wie Ambrosius behauptete, um die Bedeutung des Vorfalls abzuschwächen.[4]) Es lag am linken Ufer des Euphrat etwa zwei Tagereisen unterhalb Thapsacus (1. Kön. 4, 24), an der Mündung des Nebenflusses Belichas in vortrefflicher Lage, weil hier zwei Caravanenstrassen zusammentrafen, diejenige aus Cilicien von Nordwesten her, und diejenige von Damascus, welche über Palmyra an den Euphrat führte. Die Stadt war ursprünglich unter dem Namen *Nicephorium* als macedonische Colonie von Alexander dem Grossen gegründet worden;[5]) seit Seleucus Callinicus (um 240) führte sie auch den Namen Callinicum.[6]) Sie lag an der Südgränze der Landschaft Osroëne und wurde mit dieser im Jahr 164 unter Marc Aurel von den Römern erobert.[7]) Durch Septimius Severus wurde das Land 199 römische Provinz unter dem Namen Mesopotamia; die Hauptstadt derselben war Nisibis, bekannte andre Städte noch Karrhae (Haran) und Edessa. Kurz vor der Zeit des Ambrosius, im Jahr 363 hatte Kaiser Jovianus den östlichen Theil der Provinz mit der Stadt Nisibis an die Perser abtreten müssen;[8]) dadurch war Callinicum sozusagen eine Grenzstadt gegen das Perserreich geworden. Gewiss war daher die Verbrennung der Synagoge zum Theil eine Repressalie für die Christenverfolgungen in Persien, an welchen die Juden betheiligt waren. Sie war aber auch ein Ausdruck der Angst vor der einflussreichen Stellung, welche die Juden in Syrien und dessen Nachbarländern einnahmen, und welche Chrysostomus ein-

[1]) Ambros. epist. 40, 18.
[2]) Ambros. epist. 40, 23.
[3]) Ammian. Marcell. 23, 3, 7.
[4]) Epist. 40, 13. 18.
[5]) Plinius hist. nat. VI, 119.
[6]) Chron. Pasch. I, 330. Im Mittelalter hiess sie Racca, und so heute noch.
[7]) Fronto epist. ad Verum II, 1.
[8]) Ammian. Marcell. 25, 7, 9; Hieronymus chron. ad ann. Abr. 2389; Augustin de civ. dei IV, 29.

mal kurz also schildert: „Die Juden haben viel Geld, einen reichen Patriarchen, sind zahlreich und frech.“[1]) Nicht das Geld allein war die Ursache davon, sondern das Judenthum übte auch bei den Orientalen noch immer eine *religiöse* Anziehungskraft aus. Der nämliche Chrysostomus sagt in seinen Predigten gegen die Juden, dass viele Christen in Antiochien die jüdischen Feste als etwas Ehrwürdiges mitfeierten und die Lebensweise der Juden für sehr achtungswerth hielten; insbesondere war die Synagoge zu Daphne bei Antiochien ein vielbesuchter heiliger Ort.[2]) Chrysostomus sah sich dadurch zur schärfsten Polemik gegen die Juden veranlasst: die Synagoge sei eine Räuberhöhle, ein Hurenhaus, eine Dämonenherberge, schandbarer als das Theater und als jede Kneipe.[3]) Wir begreifen aber wohl, dass mancher neubekehrte Christ sich in dem endlosen Hader zwischen Homousianern, Homœern und Anomœern nicht zurecht fand und eine Neigung zu dem einfachern Glauben der Juden verspürte, bei welchem der Streit um die Personen der Gottheit aufhörte; dasselbe Unbehagen hat ja später dem Islam so viele Bekenner zugeführt. — Ambrosius sagt nichts davon, dass die Juden in Callinicum etwa provocirend aufgetreten seien, während er den Valentinianern diesen Vorwurf macht.[4]) Das ganze Dasein der „Christusmörder“ in einer Stadt schien manchen Christen eine Provocation zu sein. So geschah die schmähliche That, dass unter den Augen des Bischofs die Synagoge zu Callinicum von der Menge in Brand gesteckt wurde, so das noch Seltsamere, dass ein Mann wie *Ambrosius* sich zum Vertheidiger dieser That aufwarf und in sophistischem Eifer sogar versicherte, er selber hätte schon lang in Mailand dasselbe gethan, wenn er geglaubt hätte, es würde bestraft werden; das verdienstliche Werk, eine solche Strafe zu erleiden, hätte er mit Freuden auf sich genommen.[5]) Immerhin wird sein Verhalten uns jetzt etwas verständlicher sein. Ein Bischof sollte bestraft werden, eine Synagoge sollte hergestellt werden, die Juden sollten eine Satisfaction erhalten; das war unerträglich für ihn auch nur zu denken. Ambrosius zeigt sich uns hier als consequent *katholischer* Christ und Kirchenfürst. Er will von keinem selbständigen Rechtsboden ausserhalb der katholischen Kirche und ihrer Interessen etwas wissen. „Was gilt mehr,“ fragt er den Kaiser, „der Schein der Gesetzeszucht oder die Sache der Religion? weichen soll die strenge Untersuchung der frommen Ehrerbietung“ (cedat oportet censura devotioni).[6]) Auf der

[1]) Contra Jud. et gent. 16.
[2]) Orat. adv. Jud. I, 1—7.
[3]) Ibid. I, 2—4.
[4]) Epist. 40, 16.
[5]) Ambros. epist. 40, 8.
[6]) Ambros. epist. 40, 11.

einen Seite steht ihm Christus, d. h. die *Kirche* Christi, deren Bischöfe einstehen für einander in dem starken Bewusstsein, dass die Gemeinschaft, die sie vertreten, das einzig dauerhafte in der zerfallenden römischen Welt sei; auf der andern Seite die *Synagoge*, „perfidiae locus, impietatis domus, amentiae receptaculum," wie er sie nennt.[1]) Darum fragt er den Kaiser: „Willst du den Juden solch einen Triumph über die Kirche Gottes bereiten? Willst du, Kaiser, den Ungläubigen solch eine Freude machen?[2]) Bedenke, wie viel heimliche Widersacher, wie viel Auflaurer die Kirche hat! Wenn sie eine kleine Ritze finden, so werden sie einen Stachel hineinbohren!"[3]) Mit andern Worten: die gespannte kirchenpolitische Lage verbietet es, nach dem Rechte zu verfahren; die Kirche darf nicht in's Unrecht gesetzt werden; denn das könnte der Sache Christi schaden. Wahrlich, in diesem Falle war das Zögern des Kaisers christlicher als das Drängen des Bischofs; Ambrosius hat gesiegt, aber die Kirchengeschichte muss seinen Sieg auf's tiefste beklagen.

Das Beispiel eines Ambrosius konnte ja nicht verfehlen, einen tiefen Eindruck zu machen und viele zu veranlassen, dass sie auch dem Zug der Zeit folgend Gott einen Dienst zu thun meinten durch Verfolgung der Juden. Die Geschichte von Callinicum hat in der Ueberlieferung weitergelebt in ausgeschmückter Gestalt. Byzantinische Chronisten erzählen nämlich, die Juden zu *Constantinopel* hätten mit Erlaubniss des heidnischen Präfecten Honoratus eine prachtvolle Synagoge erbaut. Diese sei von den Christen bei Nacht verbrannt worden. Auf Betreiben des Honoratus habe Theodosius den Wiederaufbau der Synagoge befohlen. Ambrosius aber habe den Kaiser am Weihnachtsfest in der Kirche angeredet und es ihm als einen Undank gegen Gott vorgehalten, dass er die Mörder Jesu beschütze. Theodosius habe eingewendet, man dürfe doch den Strassenpöbel nicht thun lassen, was er wolle, aber zur Antwort erhalten, noch weniger dürfe man die Juden in der Kaiserstadt ihre Lästerungen fortsetzen lassen. Darauf habe Theodosius nachgegeben und den Juden verboten, in Constantinopel Gottesdienst zu halten.[4]) Was diese Sage dem Ambrosius zuschreibt, ist 412 in weit grösserm Massstab zu Alexandrien durch den Patriarchen *Cyrillus* geschehen. Die Juden hatten einen gewissen Hierax, einen eifrigen Parteigänger des Cyrill, welcher bei seinen Predigten das Signal zum Beifallklatschen zu geben pflegte, im Theater mit feindseligem Geschrei empfangen. Hierauf beschuldigte sie Cyrill, einen

[1]) Ibid. 40, 14.
[2]) Ibid. 40, 20.
[3]) Ibid. 40, 28.
[4]) Cedrenus S. I, 571 f. Bonn.; Zonaras S. III, 228 f. Dind.

nächtlichen Ueberfall gegen die Christen im Schilde geführt zu haben, zog mit dem Pöbel und den Mönchen gegen sie förmlich zu Felde und nahm ihnen ihre Synagogen weg; sie selber mussten mit Zurücklassung aller ihrer Habe aus Alexandrien weichen.[1]) Wahrlich eine seltsame Illustration zu der Behauptung des Ambrosius, die Bischöfe seien „turbarum moderatores, studiosi pacis".[2]) Etwa zehn Jahre später wurden den Juden zu *Antiochien* ihre Synagogen weggenommen. Auf den Bericht des kaiserlichen Statthalters befahl Theodosius II, man solle die Synagogen zurückgeben. Da schrieb der hochverehrte Einsiedler Symeon, der Säulenheilige, einen eindringlichen Brief an den Kaiser, und dieser nahm seinen Befehl zurück; der Statthalter aber verlor seine Stelle.[3]) Gegenüber solchen Misshandlungen steigerte sich auch die Christenfeindschaft der Juden zu fanatischen Greuelthaten. Im Jahr 415 ergötzten sich die Juden zu Immus in Syrien am Purimfeste gemäss einer schon 408 durch ein Gesetz[4]) verbotenen Sitte damit, dass sie ein Hamansbild an einem Galgen in Kreuzesform aufhängten. Gewöhnlich war das Bild von Stroh und wurde zuletzt sammt dem Galgen verbrannt; diesmal aber schleppten sie in der Trunkenheit ein Christenkind herbei, hängten es an dem Kreuz auf und misshandelten es, bis es den Geist aufgab. Natürlich entstand daraus ein blutiger Kampf mit der christlichen Bevölkerung, und es erfolgten strenge Bestrafungen.[5]) Mehr und mehr wurde auch die *Gesetzgebung* in diese Strömung hineingezogen und von der wohlbewährten römischen Rechtsanschauung auf den Priesterstandpunkt hinübergedrängt. Zwar Theodosius hat sich dagegen noch gesträubt; er erliess im Jahr 393 ein Gesetz, welches als nachträglicher Protest gegen die Zudringlichkeit des Ambrosius gelten kann und also lautet: „Es ist bekannt, dass die Secte der Juden durch kein Gesetz verboten ist. Darum erregt es unsere tiefe Entrüstung, dass an einigen Orten ihre Versammlungen sind verboten worden. Daher soll der Uebereifer derjenigen, welche unter dem Namen der christlichen Religion sich Unerlaubtes herausnehmen und es wagen, Synagogen zu zerstören und auszuplündern, mit gebührender Strenge in Schranken gehalten werden."[6]) Ebenso garantirte Theodosius den Juden die Jurisdiction über die Mitglieder ihrer Gemeinden sammt dem Ausschliessungsrecht.[7]) Auch unter seinen Söhnen *Arcadius* und *Honorius* herrschten im

[1]) Socrates VII, 13; Theophanes ad ann. 405 Alex.
[2]) Epist. 40, 6.
[3]) Evagrius Kg. I, 13.
[4]) Cod. Theod. 16, 8, 18.
[5]) Socrates Kg. VII, 16; Theophanes ad ann. 408 Alex.
[6]) Cod. Theod. 16, 8, 9.
[7]) Ibid. 16, 8, 8.

Ganzen noch wohlwollende Gesinnungen bei Hofe gegen die Juden. Gesetze von 397, 412 und 423 erneuerten das Verbot, Synagogen zu zerstören;[1]) die Handelsfreiheit wurde ihnen gewährleistet;[2]) ihren Patriarchen und Gemeindevorstehern wurden dieselben Rechte wie den Bischöfen zuerkannt,[3]) ihre Sabbatfeier unter den Schutz des Gesetzes gestellt,[4]) die Freiheit von Aemtern[5]) und vom Kriegsdienst[6]) ihnen bestätigt. Aber unter den nämlichen Kaisern wurden wenigstens vorübergehend die Geldsammlungen der Apostel (s. oben) für die Patriarchen untersagt,[7]) ebenso von Neuem das Proselytenmachen;[8]) und ein Hauptschlag gegen sie wurde im Jahr 415 ausgeführt. Der damalige Patriarch *Gamaliel* hatte nämlich durch stolzes Auftreten den Hof beleidigt; dies benutzten die Gegner, um ein Gesetz zu erwirken, in welchem der Bau neuer Synagogen, das Proselytenmachen und das Halten christlicher Sclaven den Juden untersagt wurde.[9]) Noch ungünstiger wurde die Lage der Juden unter den folgenden Regierungen. Das Verbot neuer Synagogen blieb in Kraft;[10]) ebenso die Sclavengesetze;[11]) dagegen wurde, um den Uebertritt zum Christenthum zu erleichtern, verordnet, ein vom Judenthum sich lossagender Sohn dürfe von seinem Vater nicht enterbt werden, auch wenn er das gröste Verbrechen gegen ihn begangen habe.[12]) Von der Aemter- und Milizpflicht wurden die Juden jetzt in kränkenden Ausdrücken nicht befreit, sondern ausgeschlossen,[13]) und ein Gesetz von 429 gebot, dass die bisher den Patriarchen abgelieferte Steuer in Zukunft in den kaiserlichen Schatz fliessen solle.[14]) Mit diesen Verordnungen war der Uebergang vollzogen zu einer Behandlung der Juden, welche nichts andres war als gesetzlich sanctionirte Bedrückung. Kein Wunder, dass gerade damals, nach dem Aussterben des alten Patriarchenhauses, die messianische Sehnsucht sich mächtig unter den Juden regte. Auf der Insel *Kreta* trat ein Mann auf, welcher behauptete, er sei Mose, vom Himmel gesandt, um die Seinigen durch das Meer trockenen Fusses

---

[1]) Ibid. 16, 8, 12. 20. 21. 25. 26. 27.
[2]) Ibid. 16, 8, 10.
[3]) Ibid. 16, 8, 11. 13. 15.
[4]) Ibid. 2, 8, 26; 16, 8, 20.
[5]) Ibid. 16, 8, 13.
[6]) Ibid. 16, 8, 16. 24.
[7]) Ibid. 16, 8, 14. 17.
[8]) Ibid. 16, 8, 19.
[9]) Cod. Theodos. 16, 8, 22.
[10]) Ibid. 16, 8, 25. 27; Cod. Just. 1, 9, 18.
[11]) Cod. Theod. 16, 9, 4. 5; Const. Sirm. 6; Nov. Theod. II, 3.
[12]) Cod. Theodos. 16, 8, 28.
[13]) Nov. Theod. II, 3; Const. Sirm. 6.
[14]) Cod. Theod. 16, 8, 29.

in's heilige Land zu führen. Nachdem er ein Jahr lang die Gemüther bearbeitet hatte, versammelte er die Juden mit ihren Weibern und Kindern bei einem Vorgebirg und hiess sie in's Meer springen. Mehrere ertranken; andere wurden von Fischern aufgefangen und gerettet. Der falsche Mose aber war nirgends mehr aufzufinden; er hatte die Erwartungen der Menge getäuscht, und die Juden mussten ihre Ketten weiter tragen.[1])

Dass es nicht nöthig gewesen wäre, dieselben immer schwerer zu machen, zeigt uns am Anfang des Mittelalters das Beispiel eines tüchtigen Königs und zweier edler Päpste. *Theoderich,* der Ostgotenkönig († 526), arianischen Glaubens, hat die Juden verschiedene Male kräftig in Schutz genommen, z. B. gegen den Pöbel von Rom und Mailand.[2]) Als man den Juden zu Ravenna ihre Synagogen angezündet hatte, befahl der König, dass alle Christen zur Herstellung der Synagogen Geld zusammensteuern sollten; wer nichts bezahlen wollte, bekam Stockprügel und wurde in schimpflichem Aufzug durch die Stadt geführt.[3]) Eine solche Bestrafung hätte wohl auch in Callinicum gut gethan. Von judenfreundlichen Päpsten ist *Leo der Grosse* († 461) zu nennen, welcher in einer Predigt sagt: „Wir müssen wünschen und dahin streben, dass auch das Volk Israel wieder den Zweigen seines Stammbaums eingepflanzt werde,“[4]) und in einer andern: „Wir verabscheuen den Unglauben der Juden; aber mit dem Apostel Paulus wollen wir unsere Bitten vereinigen, dass jenes Volk Barmherzigkeit erlange.“[5]) Ebenso ansprechend ist das Verhalten *Gregors des Grossen* († 604) gegen die Juden; es ist die grossartige Handlungsweise eines Mannes, welcher die Kirche stark genug weiss, dass sie Vergewaltigungen nicht nöthig hat. Die Juden von Terracina klagten bei Gregor, der Bischof Petrus habe ihnen die Synagoge als zu nahe bei der Kirche gelegen entrissen: Petrus erhielt Befehl, ihnen einen andern Bauplatz anzuweisen und sie nicht ferner in ihrem Gottesdienst zu stören.[6]) Bischof Victor von Palermo hatte den Juden ihre Synagogen genommen und sie zu Kirchen geweiht: auf Appellation der Juden hin verurtheilte Gregor den Bischof zu vollem Schadenersatz.[7]) Ein getaufter Jude zu Caralis auf Sardinien hatte am Ostertage mit einem Volkshaufen die dortige Synagoge gestürmt und ein Kreuz hineingestellt: Gregor wies den Bischof Januarius an, das Kreuz wieder fort-

---

[1]) Socrates Kg. VII, 38.
[2]) Cassiodorus Var. 4, 43; 5, 37.
[3]) Anonymus Vales. 81. 82.
[4]) Sermo 34, 3.
[5]) Sermo 69, 2.
[6]) Epist. I, 10. 35.
[7]) Epist. VIII, 25; IX, 30.

nehmen zu lassen.[1]) Bischof Paschasius von Neapel hatte die Juden in der Feier ihrer Feste gestört: er erhielt gemessenen Befehl, dies künftig zu unterlassen.[2]) Es muss zur Ehre des Papstthums gesagt werden, dass manche Nachfolger Leos und Gregors ihr Beispiel nachgeahmt und von Misshandlung der Juden abgemahnt haben, so im 12. Jahrhundert Alexander III und Innocenz III, im 13. Gregor IX und Innocenz IV. Sonst aber ist bekanntlich die Judenfrage eine offene Wunde und ein Schandfleck des Mittelalters gewesen. Die Juden lebten unter den Christen, reich durch Handel und Wucher, aber gehasst und verachtet, in Judenviertel zusammengesperrt, mit Judenpredigten heimgesucht, von den Fürsten mit Steuern gedrückt, von Gerüchten umschwirrt, dass sie Christenkinder umbrächten, die Brunnen vergifteten, die geweihte Hostie durchstächen. Je und je, namentlich zur Zeit der Kreuzzüge und der Flagellanten, brach der Volkshass in Verfolgungen aus, bei welchen viele Tausende von Juden verbrannt wurden. Unter dem Einfluss dieser mittelalterlichen Stimmung gegen die Juden steht auch noch *Luther*, welcher zwar gelegentlich bittet, mit den Juden freundlich zu handeln und nicht des Papstes, sondern christlicher Liebe Gesetz an ihnen zu üben, dann aber doch in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" (1543) anräth, man sollte ihre Synagogen verbrennen, ihre Häuser zerstören und sie nur etwa in einen Stall thun; ihre Erbauungsbücher sollte man ihnen wegnehmen, ihren Rabbinen das Lehren verbieten und ihnen alle ihre Baarschaft nehmen. So schroff dies lautet, so ist es doch nur die Consequenz des Standpunkts, auf welchen sich Ambrosius im Jahr 388 gestellt hat.

Fünfzehnhundert Jahre sind seitdem verstrichen, und noch steht die Judenfrage als ein ungelöstes Problem vor uns. Ja, sie ist verwickelter geworden, seitdem die Judenemancipation zu Stande gekommen ist, nicht durch bessere Einsicht der Kirche, sondern durch die moderne Aufklärung und darum mit einem schlimmen Beigeschmack von Geringschätzung des Christenthums. Möchte die Geschichte von der Synagoge zu Callinicum uns gezeigt haben, dass jene Frage jedenfalls *nie* gelöst wird auf dem Wege der nationalen, kirchlichen und dogmatischen Vorurtheile, als deren gewaltiger Wortführer Ambrosius uns entgegengetreten ist, sondern nur durch die suchende Liebe, mit welcher *Jesus* den verlornen Schafen aus dem Hause Israel nachgegangen ist. Möchte uns aber auch für die sonstigen, kirchenpolitischen Kämpfe der Gegenwart der Eindruck lebendig geworden sein, dass die Hauptsache dabei nicht ist, mit dem Gegner kurzen Prozess zu machen und äusserlich über ihn zu triumphiren, sondern nach dem

[1]) Epist. IX, 6.
[2]) Epist. XIII, 12.

Wort der Schrift zu handeln: „Die Liebe thut dem Nächsten nichts böses; sie ist langmüthig und freundlich, sie eifert nicht, sie lässt sich nicht erbittern; sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freuet sich aber der *Wahrheit*."

Unsre Stellung zu Ritschl.*)

Von *A. Farner*, Pfarrer in Stammheim, Ct. Zürich.

Unter den Theologen der Gegenwart nimmt Professor Albrecht Ritschl in Göttingen (1822—1889) unbestritten eine hervorragende Stellung ein. Er ist der einzige unter ihnen, dem es gelungen ist, Schule zu machen. Die bedeutendsten seiner Schüler sind Schulz in Göttingen, Kaftan und Harnack in Berlin, Hermann und Kattenbusch in Giessen, Wendt in Heidelberg, Häring in Zürich, Bender in Bonn u. a. Der letztgenannte geht zwar seine eigenen Wege und wird von den Ritschlianern strenger Observanz nicht mehr als einer der Ihrigen angesehen, ist aber thatsächlich von Ritschl ausgegangen. Die Zahl der im Pfarramt stehenden Ritschlianer ist Legion und mehrt sich noch von Jahr zu Jahr, da jedes Semester circa 100 Studenten aus allen Gegenden Deutschlands und der Schweiz, auch etwa aus andern Ländern zu den Füssen des grossen Theologen sitzen, und zwar sind sie nicht blos in in der Art und Weise für ihn begeistert, wie jeder Student etwa für seinen Lieblingsprofessor schwärmt, sie preisen ihn geradezu als bahnbrechenden Regenerator des Protestantismus, der die grossen Gedanken der Reformation zum ersten Mal wieder klar erfasst, von den störenden Zuthaten einer falschen Metaphysik befreit und in das Zentrum des Systems erhoben habe, von dem aus sie erst ihre volle Wirkung entfalten können, so eine Art als zweiten Luther, der eine neue Aera der protestantischen Kirche inaugurire. Die Ritschl'sche Schule erhebt den Anspruch, das wahre, unverfälschte, evangelische Christenthum wieder auf den Leuchter gestellt und den Ausweg aus den kirchlichen Wirren der Gegenwart gefunden zu haben. Dabei verhält sie sich ablehnend sowohl gegen die Orthodoxie, als gegen die kritische Schule und die Vermittlungstheologie in allen ihren Nuancirungen. Alle diese sich gegenseitig bekämpfenden Richtungen werden in ihr wie in einer höhern Einheit aufgehoben. Sie will ein Neues pflügen.

*) Diese Arbeit wurde in der Versammlung des liberal-theologischen Vereins in Zürich am 4. März a. c. vorgetragen und wird nun auf Verlangen wörtlich zum Abdruck gebracht.

Nach dem Gesagten wird es sich rechtfertigen, dass unser Verein sich mit dieser neuen epochemachenden Erscheinung auf dem Gebiet der systematischen Theologie beschäftige, zunächst um sie kennen zu lernen, sodann aber auch um zu ihr Stellung zu nehmen. Es ist nun selbstverständlich rein unmöglich, in einer Stunde eine auch nur annähernd erschöpfende Darstellung und Kritik der Ritschl'schen Theologie zu geben. Ich werde mich also darauf beschränken, einige charakteristische Punkte derselben hervorzuheben und daran zu zeigen, dass wir vom Standpunkt der freien Wissenschaft aus diesem neuen System theils zustimmen können, theils aber auch Opposition machen müssen. Wenn seine Vertreter sich darin gefallen, die liberale Theologie als einen überwundenen Standpunkt zu erklären, sie zu belächeln und zu verunglimpfen, wenn sie immer offner und feindseliger gegen unsre Richtung auftreten, so soll uns das nicht hindern, ihre Position verurtheilslos zu prüfen und das Gute an derselben offen und freudig anzuerkennen.

Ich bitte Sie um Nachsicht, wenn meine Arbeit der nöthigen Klarheit und Gründlichkeit ermangeln sollte. Es ist keine leichte Aufgabe, das heraklitische Dunkel der Ritschl'schen Schriften aufzuhellen und sie in's gewöhnliche Deutsch zu übersetzen, hat doch ein französischer Theologe Ritschl geradezu als den schwerverständlichsten Schriftsteller Deutschlands bezeichnet. Nun bin ich selbst nichts weniger als ein Meister in der Darstellung schwieriger Probleme. Sie hätten also leicht einen bessern Referenten für das vorliegende Thema finden können. Doch zur Sache! Ich denke dabei so vorzugehen, dass ich zuerst diejenigen Punkte der Ritschl'schen Theologie hervorhebe, in denen er sich mit der liberalen Theologie berührt und darauf die andern, in denen die Gegensätze der beiden Richtungen zu Tage treten.

Es gibt nun in der That eine ganze Reihe Berührungspunkte zwischen Ritschl und unserer Richtung, und zwar keineswegs blos in untergeordneten Dingen. Beim Studium seiner Schriften möchten wir an unzähligen Stellen ausrufen: das ist Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein! Wir werden unwillkürlich zu der Annahme gedrängt, der Göttinger Dogmatiker habe von den Zürchern, den Jenensern und Heidelbergern, überhaupt von den liberalen Theologen manches acceptirt. Er selbst sagt zwar nichts davon, hat kein Wort der Anerkennung für sie, erwähnt sie niemals, wenn er mit ihnen streitet, hütet sich überhaupt ängstlich davor, die Meinung aufkommen zu lassen, als ob er mit der liberalen Theologie irgend etwas gemein habe. Nun wäre es ja wohl möglich, dass Ritschl auch ganz unabhängig von der letzteren zu Ansichten gekommen wäre, wie sie uns geläufig sind. Dann dürfte er aber seine Verwandtschaft mit einer

ihm fremden Richtung offen anerkennen. Sei dem aber, wie ihm wolle, ist es nicht eine glänzende Rechtfertigung unserer vielgeschmähten freisinnigen Richtung, dass auch Männer, die von ganz andern Voraussetzungen ausgehen, allmählig dazu gelangen, dasselbe zu lehren, wie wir, nur mit ein bischen andern Worten? Z. B. die prinzipielle Unterscheidung der Religion von der Theologie, die Ausscheidung alles Dogmatischen aus dem Gebiete der praktischen Frömmigkeit, die Erkenntniss, dass die Religion in erster Linie nicht im Verstand, in jedem Fall nicht im Verstand allein, sondern zugleich im Gefühl und im Willen wurzle, dieser Grundsatz, der seit Schleiermacher Gemeingut der Theologie geworden und besonders von Biedermann und Lipsius in ihren Systemen bis auf die letzte Konsequenz entwickelt worden ist, er wird auch von Ritschl mit Nachdruck verfochten, ja geradezu zu einem Hauptsatz seines Systems gemacht, ohne dass er auch nur mit einer Silbe deren gedenken würde, die diesen Grundsatz zuerst aufgestellt und entwickelt haben.

Immerhin ermöglicht die prinzipielle Unterscheidung der Religion und der Theologie dem Göttinger Dogmatiker eine freiere Stellung zu der alten Dogmatik und den Bekenntnissschriften. Er geht scharf in's Gericht mit Luthardt und Kahnis, diesen Vertretern einer starren lutherischen Orthodoxie, welche der Confessio Augustana rechtsverbindliche Kraft beilegen und jede Abweichung von ihr als Apostasie bezeichnen. Er sagt in seiner Schrift „Ueber das Verhältniss des Bekenntnisses zur Kirche“: Indem jene Theologen alle Lehren des Systems für gleich fundamental erklärten, haben sie sich in dem Uebermuth des System-Schwindels von dem Fundament losgerissen. Ritschl tritt mannhaft für die Union ein, die er als Konsequenz des reformatorischen Begriffs von der Kirche bezeichnet. Er sagt weiter am angegebenen Orte: „Das ist der grösste Schaden in der Geschichte der deutschen Reformation, welchen die heutigen Lutheraner, ohne ihn zu kennen, zu konserviren sich bemühen, dass die Gemeinschaft der augsburgischen Konfession den Geist des Partikularismus in sich gross gezogen hat, in welchem man den Calvinismus als Gegner und nicht als Verwandten betrachtete, in welchem der Gedanke an die eine allgemein-christliche Kirche so gut wie verloren geht.“ Und in dem Hauptwerk „Rechtfertigung und Versöhnung“ sagt Ritschl I. pag. 151: „In der praktischen religiösen Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben stellt sich Zwingli in der Art neben Luther, dass sie im Wesentlichen miteinander übereinstimmen und dass die Verschiedenheit, welche sich dabei beobachten lässt, die Identität ihrer religiösen Gesinnung nur bestätigt.“ Das sind schöne, echt freisinnige Worte, die wir Ritschl um so höher anrechnen, weil es ihn als einen gebornen Lutheraner eine gewisse Ueberwindung kosten musste, jenen

bösen Ausspruch zu desavouiren, mit dem einst Luther in Marburg die dargebotene Bruderhand unseres Zwingli von sich stiess: „Ihr habt einen andern Geist als wir.“ Ich kann mich nicht enthalten, auch noch folgenden Passus aus der oben erwähnten Schrift hieher zu setzen: „Aber womit will die unirte Kirche das Recht handhaben gegen solche unter ihren Dienern, welche anders lehren, wenn sie selbst kein formulirtes Bekenntniss hat? fragen die Gegner. Und wenn ein Geistlicher der lutherischen Kirche ganz legal lehrt und lebt und auch nicht die Spur von innerm Interesse an seiner Lehre und an seinem Amte hat? fragen wir dagegen. Die Summe ist, dass die Leitung der Kirche ganz anders vor sich geht, als die Leitung des Staates, dass der Rationalismus nicht durch rechtliches Verfahren, sondern nur durch das Glaubensleben der Kirche überwunden wird.“ Wir können nur wünschen, dass die Grundsätze, zu denen sich Ritschl hier bekennt, in der evangelischen Kirche aller Länder, insbesondere Preussens immer mehr zur Anwendung kommen, nicht nur gegen die Union, sondern auch, was im Prinzip dasselbe ist, gegen die Reform und den Protestantenverein, und dass die Ritschl'sche Schule diesem Prinzip immer und überall treu bleibe.

Indem Ritschl zwischen Dogma und Religion scharf unterscheidet, ist er auch im Stande, den verschiedenen Richtungen, die einander in der christlichen Kirche bekämpfen, gerecht zu werden, wenigstens eher gerecht zu werden, als die Orthodoxie. Wie massvoll und besonnen lautet z. B. sein Urtheil über den Rationalismus: „Durch die unleugbare sittliche Tendenz, welche die Häupter der Aufklärungstheologie kund geben, wird es dem Geschichtsforscher schon zum Voraus verboten, in das parteiische Urtheil einzustimmen, dass die Aufklärungstheologie einfach der Abfall vom Christenthum sei. Dieses Urtheil, wie es von den Häuptern des gesteigerten Kirchenthums des 19. Jahrhunderts vertreten wird, dient nur zum Beweis der allgemeinen Erfahrung, dass man in der folgenden Bildungsepoche kein Verständniss für die ihr vorausgegangene zu haben pflegt. Die Grundsätze und Forderungen der Aufklärung sind in der Hauptsache dem Evangelium weder fremd noch entgegengesetzt, sie sind vielmehr demselben entsprungen. Die Tendenzen der Humanität, diese beispiellos christlichen Gedanken, sind nur desswegen ausserkirchlich und widerkirchlich geworden, weil sie in der Kirche niedergehalten, erdrückt, kurz nicht zur Entfaltung gekommen sind. Und wenn eine Verschuldung der Aufklärungsmänner behauptet werden soll, die vorgefundenen Formen der kirchlichen Gemeinschaft allmählig aufzureiben und ausser Geltung zu setzen, so muss man dieselbe auch den Trägern der Orthodoxie in der frühern Periode zurechnen. Die Lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts ist mitverantwortlich für die ihr fol-

gende theologische Aufklärung. Indem die Aufklärung ausschliesslich den Ansprüchen der Verstandesbildung Bahn gebrochen, hat sie darin nur diejenige Geistesrichtung fortgesetzt, durch welche die Orthodoxie bis in's 18. Jahrhundert fortgetragen worden war, die Orthodoxie, welche ja thatsächlich die Kirche auf den Werth einer theologischen Schule herabgesetzt hatte."

So weit Ritschl. Wenn er nun derjenigen Richtung der Gegenwart, welche an den Rationalismus anknüpft, doch nicht ohne ihn wesentlich vertieft und seiner Einseitigkeit entkleidet zu haben, dieselbe Gerechtigkeit wiederfahren lässt, so werden wir uns nicht über Zurücksetzung zu beklagen haben. Diese Erwartung scheint sich bestätigen zu wollen, indem wir im II. Band seiner „Rechtfertigung und Versöhnung" pag. 25 lesen: „Die kirchliche Theologie ist durch die Erkenntniss bedingt, dass die entgesetzten Richtungen immer gegenseitig an einander Schuld sind, sich immer gegenseitig hervorrufen und steigern und dass die Parteien, abgesehen von dem menschlichen Eigenwillen, auch darum gespalten sind, weil keine im Stande ist, mit ihren hergebrachten Mitteln der Erkenntniss allen Bedingungen des evangelischen Christenthums gerecht zu werden. *Jedenfalls ist das nicht die mehr kirchlich interessirte Ansicht, dass man die eine Partei mit der Kirche identifizirt und die andere am liebsten aus dem kirchlichen Rechtsverband ausstossen möchte.*" Das ist die von uns schon lange geforderte Gleichberechtigung aller wissenschaftlich thätigen Richtungen der protestantischen Kirche.

Mit dieser prinzipiellen Anerkennung der theologischen Linken, welch' letztere zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch wohl dem Sinne nach inbegriffen ist (das gehört zum Heraklitischen Dunkel), will allerdings die abschätzige Behandlung nicht recht stimmen, welche Ritschl dem Altmeister der historischen Kritik, F. Ch. Baur, und andern Gelehrten seiner Richtung zu Theil werden lässt. Er redet wohl von der in der Dogmengeschichte epochemachenden Bedeutung seines Werkes „Ueber die christliche Lehre von der Versöhnung" 1838, nennt aber den Ausgang dieses Werkes nihilistisch. Es macht einen bemühenden Eindruck, wie Ritschl an diesem verdienten Gelehrten wirklich kein gutes Haar lässt und ihm immer und überall Opposition macht, so oft er seiner Erwähnung thut. Es ist, als wollte er der Welt an diesem Beispiel zeigen, wie sehr er die Tübingerschule verabscheue. Wer von Baur nichts anderes weiss, als was Ristchl über ihn schreibt, der muss ihn für einen Querkopf, so recht für den verlornen Sohn unter den Theologen halten. In seinem Colleg soll denn auch Ritschl die Thatsache, dass er selber einmal der Tübingerschule angehörte, seinen Zuhörern mit dem nicht gerade feinen Bild illustriren: „Als ich noch in der Tübingerschule Säue hütete, und mich von den

Träbern der Hegel'schen Philosophie ernährte, da war ich so töricht, das und das zu glauben."

Bei Besprechung der Biedermann'schen Dogmatik findet Ritschl, die Christologie desselben überschreite die Linie des Socinianismus nicht. Das ist alles. Von einem Worte der Anerkennung keine Spur. Selbst Alexander Schweizer kommt nicht gut weg. Ritschl nennt seine Erörterung über die Erlösung in Christo *theologisch ungenügend* (!), weil sie Christus, insbesondere die Thatsache seines Todes nur als die *Veranlassung* davon nachweise, dass die Christen auf Gott als auf den Vater vertrauen und die Gesetzreligion abgestreift haben. An zwei Orten wird gesagt, Schweizer habe Schneckenburger diesen oder jenen Fehler blindlings nachgeschrieben. Nur einmal wird dem berühmten Dogmenhistoriker eine kleine Anerkennung zu Theil, indem gesagt wird, Schweizer habe die reformirte Dogmatik überhaupt wieder entdeckt. Was den Vorwurf des blinden Nachschreibens betrifft, so hatte Professor Dr. Lüdemann in Bern, eine Autorität auf dem Gebiet der Dogmengeschichte, die verdankenswerthe Gefälligkeit, mir auf Befragen mitzutheilen, dass nach seiner Ueberzeugung weder Schneckenburger noch Ritschl das Richtige über den Begriff der causa meritoria wiedergebe, von dem der Erstere behauptete, dass er den reformirten Dogmatikern fremd sei, und der Letztere, dass diese ihn ohne Einschränkung verwenden, sondern eben Alexander Schweizer, welcher sich allerdings im II. Band seiner reformirten Glaubenslehre, Seite 376, Schneckenburgers Ausdruck aneigne, aber erstens unter Angabe seiner Quelle und sodann mit Hinzufügung der Worte: wenigstens nicht eigentlich meritoria. „Damit ist der wirkliche Thatbestand bereits angedeutet, der sich dann in den Quellen-Citaten richtig wiederspiegelt. *Von blindem Nachschreiben kann also keine Rede sein.*" Daraus erhellt, dass der Göttinger Dogmatiker eine unverhohlene Abneigung gegen unsre beiden Zürcher Dogmatiker hat, eine Abneigung, die ihn verleitet, falsche und unerwiesene Anschuldigungen gegen sie zu erheben, und es ihm unmöglich macht, ihnen gerecht zu werden. Auch Professor Lipsius in Jena beklagt sich bitter über die ihm von Seite der Ritschlschen Schule widerfahrne Behandlung, indem er bemerkt, in der Bekämpfung der liberalen Theologie durch Ritschl und seine Schüler sei manches nur allzu Menschliche mit untergelaufen. Wenn nun schon der Meister eine so schwankende, unklare Stellung zur liberalen Theologie einnimmt, indem er ihr bald Gleichberechtigung neben andern Richtungen einräumt oder doch einzuräumen scheint, bald wieder sich so weit vergisst, die Vertreter derselben hämisch zu verkleinern und zu verdächtigen, ist es da zu verwundern, dass viele seiner Schüler geradezu eine souveraine Geringschätzung gegen uns an den Tag legen und es an bedauernswerther Intolleranz vielen Orthodoxen gleichthun?

Aber wir wollen uns durch all' das in unserer ruhigen, vorurtheilslosen Prüfung des Gegners nicht stören lassen. Wir haben es hier in der That mit einem bedeutenden Theologen, einem gross angelegten, originellen und tiefsinnigen Denker zu thun. Mit umfassender Gelehrsamkeit gibt er in seinem dreibändigen Hauptwerk: „Die christliche Lehre von der „Rechtfertigung und Versöhnung" 1870—1874 auf Grund eingehender Quellestudien eine gründliche und von neuen Gesichtspunkten ausgehende Bearbeitung dieses dogmatischen locus, wobei er auch fast alle andern loci der Dogmatik, sei es als Voraussetzung, sei es als Folgerung in den Kreis seiner Untersuchung hineinzieht. Ritchl stellt auf dem ersten Blatt des zweiten Bandes folgendes Axiom auf: „Das wissenschaftliche Erkennen bewährt seine allgemeine Gesetzlichkeit durch *Entdeckung von Getzen* auf dem besondern Gebiete, dem es sich zuwendet. Für die Theologie kann also kein Gesetz gelten, das diese allgemeine Bestimmung der Wissenschaft unmöglich machen würde. Wer das theologische Erkennen als eine solche Thätigkeit sich vorstellt, welche im Voraus durch ein kirchliches Rechtsgesetz mechanisch begrenzt und endgiltig gerichtet wäre, wird dagegen weder verstehen, noch gerecht beurtheilen können, was in Folgendem zur Darstellung kommen soll. Die Dogmatik kann nicht Wissenschaft sein, wenn sie von vornherein dem gesetzlichen Massstabe der Dogmen oder des kirchlichen Lehrbegriffs mechanisch unterworfen wäre." Es muss anerkannt werden, dass diese Worte dem Buche nicht blos als täuschende Etiquette aufgeklebt werden, um den Schein der Wissenschaftlichkeit zu wahren. Es liegt ein durchaus rationaler Zug in Ritschl's Wesen, alle Mystik und Geheimnissthuerei ist ihm fremd, ja verhasst. Er will wissen, was er glaubt, und sagt ausdrücklich, dass das sacrificium intellectus so wenig mit dem Christenthum zu thun habe, als die Rede jener Männer, welche seiner Zeit von Jerusalem nach Antiochia hinabkamen und sprachen: Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst, so könnt ihr nicht selig werden. (Act. 15,1.)

Ritschl verwirft und widerlegt die Anselm'sche Satisfaktionstheorie, die von der katholischen und protestantischen Kirche recipirt worden ist und bis auf den heutigen Tag nicht blos in streng orthodoxen Kreisen als das Kennzeichen wahrer Gläubigkeit angesehen wird. Er bestreitet, dass Christus durch sein Blut Gottes Zorn von uns abgewendet habe, weil sich die Vorstellung vom Zorne Gottes mit dem absolut guten Willen nicht in Einklang setzen lasse und nur dem partikulären Gesichtskreis der Religion des alten Testamentes angehöre. Die Formel einer Versöhnung des Zornes Gottes durch das Leiden Christi zu Gunsten der gesammten Menschheit sei auch in der ganzen Schrift nirgends zu finden. Es sei nicht einzusehen, warum Gott nicht auch ohne Empfang von Genugthuung die Beleidigungen vergeben

durfte, oder wie sich Christus damit, dass er Gott gehorsam war, ein Verdienst erworben haben sollte, das uns angerechnet werden könnte, zumal er zu diesem Gehorsam sittlich verpflichtet war. „Wie stumpf ist eine Dogmatik," sagt Ritschl, „welche uns zumuthet, eine Rechtsgleichheit zwischen Solchen zu denken, von denen der Eine in unbedingter ethischer Abhängigkeit vom andern steht!" Eine stellvertretende Strafe für unsere Sünden kann aber der Tod Christi auch desshalb nicht sein, weil Christus sein Leiden nicht mit Schuldgefühl begleiten, also nicht als Strafe empfinden konnte. „Die mittelalterliche Dogmatik hat das Problem der Versöhnung durch Christus nicht richtig gelöst, nicht richtig lösen *können*, weil sie das Verhältniss zwischen Gott und Menschen auf den Massstab der privatlichen Gleichheit mit demselben oder der Billigkeit herabdrückt, anstatt es nach den höchsten für die Menschen anerkannten Massstäben des Lebens aufzufassen, d. i. nach den sittlichen. Die Reformatoren aber, welche ganz von praktischen religiösen Arbeiten in Anspruch genommen waren, nahmen das Satisfaktions-Dogma einfach in der überlieferten Form in die neue Zeit hinüber und ihre Epigonen zogen sich in übermüthiger Bequemlichkeit vor dem Ernst der theologischen Aufgabe zurück. Die Vertreter der modernen Orthodoxie haben im Gegentheil die Anselm'sche Satisfaktionstheorie mit Vorliebe gepflegt und ihr einen Werth beigelegt, den sie in keiner frühern Zeit behauptet hat."

Wie löst nun Ritschl das Problem? Er geht von der dogmatischen zur ethisch-religiösen Beurtheilung über. Die Grundbedingung für die ethische Beurtheilung Jesu ist darin enthalten, dass er, was er überhaupt war und gewirkt hat, in erster Linie *für sich* war. Christus hatte den Beruf, die sittliche Gottesherrschaft auf Erden zu verwirklichen und die Menschen in die gleiche Stellung zu Gott als Vater zu setzen, die er einnimmt; in dieser Absicht hat er auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen, und dadurch nicht nur seine vollendete Liebe zu Gott und den Menschen an den Tag gelegt, sondern auch die Liebe und Gnade Gottes geoffenbart, indem er sich eben zu dem Zwecke gesendet wusste, eine Gemeinde zu gründen, die Gott geheiligt ist. Christus ist als der Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen diejenige Grösse in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen eigenen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und offenbar macht, der Mann, dessen ganzes berufsmässiges Wirken also den Stoff der in ihm gegenwärtigen Offenbarung Gottes bildet. Das ist die ethisch-religiöse Betrachtung der Person und des Wirkens Christi. Wie die Person Christi von Gott aus geworden und dasjenige geworden ist, als was sie sich für uns darbietet, das zu bestimmen, ist kein Gegenstand theologi-

scher Forschung, weil das Problem über alle Erfahrung hinausgeht. Ritschl verzichtet auf den Nachweis einer Umstimmng oder Versöhnung Gottes durch das Leiden Christi und bekämpft die Ansicht, dass der Tod Christi nur als ein äusserlich isolirtes Ereigniss für die von ihm abgeleiteten Heilswirkungen in Betracht komme. Er findet in dem ganzen Auftreten, dem Wirken und dem Gehorsam Christi die Gewähr der in sich selbst feststehenden Gnade Gottes gegen die Menschen. Ich brauche Sie nicht erst darauf aufmerksam zu machen, wie hier Ritschl ganz in den Bahnen der liberalen Theologie wandelt. Es wird Ihnen selbst aufgefallen sein, dass das ja ganz das Gleiche ist, was Alex. Schweizer und Biedermann lange vor Ritschl mündlich und schriftlich gelehrt haben. Vergleiche Schweizers Glaubenslehre II. Band §§ 119 ff. Biedermanns Dogmatik zweite Auflage §§ 800 ff., besonders § 809. Um so unbegreiflicher, man möchte sagen unverantwortlicher ist es, dass Ritschl die bahnbrechenden Werke dieser beiden Zürcher Dogmatiker, die ihm vorgearbeitet haben, auf denen er fusst, in diesem Zusammenhang mit keiner Silbe erwähnt und sich stellt, als ob er die oben angedeutete Umbildung der dogmatischen Satisfaktionstheorie in die ethisch-religiöse Beurtheilung der Person und des Werkes Christi ganz von sich aus gefunden und als ob bis dahin Niemand etwas Aehnliches gesagt hätte. Unverständlich ist auch, wie Häring in seiner an der Jahresversammlung der schweizerischen reformirten Predigergesellschaft in Schaffhausen vorgetragenen Arbeit über die neuen Versöhnungstheorien, namentlich die von Ritschl behaupten konnte, es bedeute einen wesentlichen Fortschritt in der dogmatischen Entwicklung der praktischen Theologie, dass Ritschl Christum als *die Offenbarung der Liebe Gottes* gegen die Sünder auffasse. Das sind uns alles altbekannte, längst geläufige Dinge. Das Verdienst, diesen Fortschritt angebahnt zu haben, gebührt nicht dem Göttinger Dogmatiker oder doch nicht ihm allein, noch viel weniger ihm in erster Linie, sondern in unweit höherm Masse unsern verehrten Zürchern, Schweizer und Biedermann.

Wir sind aber noch nicht zu Ende mit der Aufzählung derjenigen Punkte, in denen Ritschl mit der liberalen Theologie einig geht, freilich ohne es Wort haben zu wollen. Er verwirft den orthodoxen Inspirations-Begriff, die Lehre von der Erbsünde und der Präexistenz Christi. Auch vom Teufel will er nichts wissen. Das Dogma der Inspiration der heiligen Schrift nennt er ein missliches Mittel, um die Autorität des neuen Testamentes für die christliche Kirche festzustellen. „Die Inspirationstheorie des 17. Jahrhunderts ist falsch", sagt Ritschl mit anerkennenswerther Offenheit, „weil ihr unleugbare Merkmale der Schrift widersprechen. Man muss jedenfalls einen Unterschied zwischen einzelnen Schriften des neuen Testamentes machen.

Wo sich in der Gedankenbildung der Apostel Einflüsse von apokryphischem Charakter nachweisen lassen, da sind dieselben für die Theologie nicht verbindlich.“ Damit anerkennt Ritschl das Recht der biblischen Kritik, von der er auch in ausgedehntem Masse Gebrauch macht. Er redet nicht blos von einem babylonischen Jesaia; er hat sich auch, nicht in seinen Schriften, aber im Colleg, wie uns mitgetheilt wird, dahin ausgesprochen, dass die Wellhausen'sche Theorie höchst wahrscheinlich richtig sei. Die Apostelgeschichte ist ihm eine Schrift sekundären Charakters. Unter den Evangelien ist ihm Markus das älteste. Das Evangelium Johannis leitet er zwar vom Zebedaiden ab, gibt aber zu, dass dasselbe eine Gestalt der Verkündigung Jesu darbiete, welche durch die individuelle Neigung des Verfassers stark bedingt sei und desshalb den Gedankenkreis Jesu nicht mehr in der ursprünglichen Projektion darbiete. Er betont den religiösen, nichttheologischen Charakter der heiligen Schrift, verlangt, dass sie aus ihr selbst ausgelegt werde und tadelt die Orthodoxen, welche die Bibel als *nachträgliche Norm* für ein überliefertes System ansehen, indem zugleich nach Luthers oder ihrem eigenen religiösen Bedürfniss im Voraus fest steht, was sie in der Bibel finden müssen, um ihren Seelenfrieden zu bewahren. Mit köstlicher Ironie geisselt er diese Art der Benutzung der heiligen Schrift, gewisse Stellen ohne einen Versuch der Interpretation ziffermässig zu bezeichnen und eine beliebige Wahrheit als heilsnothwendig zu stempeln. „Ich weiss nicht,“ sagt Ritschl in einer Fehde mit Professor Hermann Weiss in Tübingen, „wie man neben diesem Verfahren eines akademischen Theologen sich noch eine Rüge oder eine Verwunderung darüber gestatten kann, was die Wiedertäufer und die russischen Altgläubigen in der Anwendung der heiligen Schrift leisten. Da steht es ja ganz evident geschrieben: Was euch in's Ohr gesagt ist, das predigt von den Dächern! Wer nicht Weib und Kind verlässt, der ist meiner nicht werth. Darauf predigten die Wiedertäufer von den Dächern, verliessen ihre Angehörigen und schweiften umher. Da steht es ja: Was aus dem Mund ausgeht, verunreinigt den Menschen und wir sollen herankommen an das Mannesalter Christi. Daraufhin enthalten sich die Starowerzer des Tabak-Rauchens als einer grossen Sünde und üben als Christenpflicht die Schonung ihrer Bärte. Ich finde die von Weiss beigebrachten neutestamentlichen Belege für die unio mystica nicht evidenter, als die Berechtigung jener subjektiven Grundsätze aus den angeführten Stellen des neuen Testamentes.“

In dieser Polemik gegen die beliebte Methode, die Bibel als Rüstkammer von Belegstellen für die Dogmatik zu gebrauchen, können wir Ritschl nur beistimmen. Eine andere Frage ist freilich, ob er selber dem von ihm aufgestellten Grundsatz treu bleibe. Es wird ihm bekanntlich von verschiedenen Seiten willkürliche Exegese vorgeworfen.

Wenn es die Zeit zuliesse, ihm auf seinen Schlichen nachzugehen, so würden wir uns wohl getrauen nachzuweisen, dass er der Schrift in der That öfters Gewalt anthut und sie nicht das sagen lässt, was sie offenbar sagen will, sondern was in sein System hineinpasst. Statt vieler nur *ein* Beispiel. Zu der Stelle Johannes 10,30: Ich und der Vater sind eins, bemerkt Ritschl: „Hier gilt der ethische, nicht der metaphysische Gesichtspunkt. Wer von sich sagen kann, dass sein zusammenhängendes, berufmässiges Wirken das Werk Gottes selbst sei, weist die von ihm behauptete Einheit mit Gott eben in diesem seinem Lebenswerke nach.“ Diese Auslegung passt allerdings vortrefflich zu der Ritschel'schen Christologie, die wir bald kennen lernen werden; aber sie ist mehr modern, als johanneisch. Der Evangelist Johannes meint entschieden eine metaphysische, nicht blos eine ethische Einheit Christi mit Gott, wie schon aus seinem Prolog hervorgeht: Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. Das ist doch Metaphysik. Die gezwungene Exegese Ritschls hat, wie mir scheinen will, ihren Grund darin, dass er noch zu sehr unter dem Bann der Autorität der heiligen Schrift steht, als dass er irgendwo sagen könnte: Das und das ist der klare, unzweideutige Sinn dieser oder jener Schriftstelle; aber ich kann in ihr nicht den zutreffenden und für alle Zeiten giltigen Ausdruck der christlichen Heilswahrheit anerkennen. Wo sich nun eine Diskrepanz zwischen der Schrift und der modernen Weltanschauung ergibt, da legt er aus und legt er unter, deutet und deutelt, bis sich alles in lauter Harmonie auflöst. Aber es ist eine Illusion, wenn er meint, er befinde sich in vollständiger und durchgängiger Harmonie mit dem Wortlaut der heiligen Schrift. Wenn er einmal wegwerfend von den „dogmatisirten Ergebnissen der Kritik“ redet (II, 212), so gibt er damit zu verstehen, dass er trotz der von ihm selbst angewandten kritischen Methode ja keine Gemeinschaft mit der bösen kritischen Schule habe, noch haben wolle. Es ist dies dasselbe unsichere Schwanken, das auch in andern Punkten oft zu Tage tritt.

Am augenfälligsten aber tritt uns diese unklare Vermischung und Verquickung von Gesichtspunkten, die sich als diametrale Gegensätze zu einander verhalten und sich gegenseitig ausschliessen, in der Wunderfrage entgegen. „Die religiöse Frage,“ sagt Ritschl in seinem Unterricht der christlichen Religion § 17, „ist darauf gestellt, dass alle Naturereignisse zur Verfügung Gottes stehen, wenn er den Menschen helfen will. Demgemäss gelten solche auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfahrung besonderer Gnadenhülfe Gottes verbunden ist, den Gläubigen als besondere Zeichen seiner Gnadenbereitschaft, das heisst als Wunder, eine Vorstellung, die nur in der Wechselbeziehung zu dem besondern Glauben an Gottes Vorsehung

möglich ist. Demnach steht das Wunder auf dem Boden subjektiver religiöser Erfahrung und da wird jeder selbst Wunder erleben, wogegen die Wunder, die andere erfahren haben, für uns kein Gegenstand der Grübelei sein dürfen." Bleiben wir hier einen Augenblick stehen! Warum dürfen die Wunder, die andere erfahren haben, für uns keinen Gegenstand der „Grübelei", wir wollen sagen: der Forschung sein? Es ist einfach ein theologischer Machtspruch und reine Willkür, wenn Ritschl hier dem theologischen Erkennen eine Grenze steckt. Müssen wir denn Jedem Glauben schenken, der behauptet, ein Wunder erlebt zu haben, selbst dann, wenn es all' unsern sonstigen Erfahrungen und Erkenntnissen zuwiderläuft? Mit welchem Recht will dann Ritschl die Glaubwürdigkeit der Muttergotteserscheinungen und aller andern Heiligengeschichten der katholischen Kirche, ja selbst der heidnischen Phantastereien in Zweifel ziehen? Sobald die Wunder, die andere erfahren haben, für uns kein Gegenstand der „Grübelei" sein dürfen, ist dem Aberglauben Thür und Thor geöffnet. Wenn es wahr ist, dass der Geist alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit erforscht, dann wird er auch untersuchen dürfen, mit welchem Recht sich gewisse Menschen rühmen, mit Gott in einer besonderen Verbindung zu stehen.

Doch hören wir weiter, wie sich Ritschl in Bezug hierauf vernehmen lässt! „Man begeht eine vollständige Verschiebung der religiösen Vorstellung vom Wunder, wenn man sie von vornherein an der wissenschaftlichen Annahme von dem gesetzlichen Zusammenhang aller Naturvorgänge misst. Da diese Annahme ausserhalb des Gesichtskreises der Männer des alten und neuen Testamentes liegt, so bedeutet das Wunder für sie niemals weder einen natürlichen Vorgang, noch eine Durchbrechung der Naturgesetze durch göttliche Willkür. Desshalb ist der Glaube an Wunder in dem oben bezeichneten Sinn der gnädigen Vorsehung Gottes durchaus vereinbar mit der Wahrscheinlichkeit des naturgesetzlichen Zusammenhangs der ganzen Welt. Wenn jedoch gewisse Erzählungen von Wundern in den biblischen Büchern gegen diese Regel zu verstossen scheinen, so ist es weder eine wissenschaftliche Aufgabe, diesen Schein zu lösen oder ihn als Thatsache festzustellen, noch eine religiöse Aufgabe, jene erzählten Ereignisse als Gottes Wirkungen gegen die Naturgesetze anzuerkennen." Hier ist Wahres und Falsches dicht nebeneinander. Gewiss hatten die biblischen Schriftsteller keine Ahnung von einem gesetzmässigen Zusammenhang aller Naturvorgänge. Nachdem dieselbe nun aber ein integrirender Bestandtheil der modernen Weltanschauung geworden ist, so ist es eine unabweisbare Forderung des wissenschaftlichen Denkens, die biblischen Wundererzählungen auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen und den Widerspruch, in dem sie sich mit der heutigen Anschauungsweise befinden, auf irgend eine Weise zu lösen.

Denn der Gedanke, dass die natürliche Weltordnung irgendwo und wann durch eine höhere Macht umgestossen worden sei, ist der strengen Wissenschaft unerträglich. Wenn nun Ritschl einerseits die wissenschaftliche Annahme des naturgesetzlichen Zusammenhangs der ganzen Welt aufrecht hält (doch ist bemerkenswerth, dass er nur von einer *Wahrscheinlichkeit*, nicht von einer absoluten *Gewissheit* dieses naturgesetzlichen Zusammenhangs redet), anderseits aber auch die Historizität der biblischen Wunder auf keinem Punkt angetastet wissen will und den Widerspruch der letztern mit den Naturgesetzen als blossen Schein erklärt, so gibt er sich damit als richtigen Vermittlungstheologen zu erkennen, der die merkwürdige Kunst versteht, den Pelz zu waschen, ohne ihn nass zu machen. Ganz unhaltbar ist seine Behauptung, dass es gar keine wissenschaftliche Aufgabe sei, den Schein des eben angedeuteten Widerspruchs zu lösen. Wie soll er denn gelöst werden, wenn nicht durch die Wissenschaft? Etwa dadurch, dass er dem Gebiete der Offenbarung zugewiesen wird, wo nach Ritschl ganz andere Gesichtspunkte den Ausschlag geben, als die Wissenschaft? Das wäre ein unerträglicher Dualismus, der übrigens, wie wir bald sehen werden, diesem System nicht fremd ist. Es scheint freilich innerhalb der Ritschl'schen Schule eine grosse Mannigfaltigkeit der Ansichten in Bezug auf die Stellung zu der Wunderfrage obzuwalten, je nachdem mehr auf die Wissenschaft oder auf den Wortlaut der Bibel Gewicht gelegt wird. Das System hat das Gute, dass es in diesem heikeln Punkt Jedem grosse Freiheit lässt, wenn man anders diese farblose Unentschiedenheit als einen Vorzug will gelten lassen. Kirchenpolitisch betrachtet, mag es, wie der Wind gegenwärtig geht, allerdings von Vortheil sein, mit keiner bestimmten Ansicht hervorzutreten, mit ein paar schönen Redensarten sich über die schwierigsten Probleme hinwegzuhelfen und dabei doch den Schein strenger Wissenschaftlichkeit zu wahren. Die Wahrheit ist, dass eine Schule, die in der Wunderfrage keine klarere, präzisere Stellung einnimmt, als die Ritschl'sche, nicht den Anspruch erheben darf, der Theologie neue Wege gewiesen zu haben und ihr einen solchen Aufschwung geben zu können, dass unser kritisches Zeitalter sich mit ihr aussöhnen würde.

Derjenige Punkt aber, auf den Ritschl sich am meisten zu Gute thut, als auf eine prinzipielle Neuerung von der allergrössten Tragweite, ist die Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie. Er beschuldigt die ganze bisherige Theologie einer falschen Methode, indem sie neben der Offenbarung in Christo noch eine natürliche oder Vernunftreligion lehrte, die von den Menschen auf dem Wege theoretischer Erkenntniss gefunden sein wollte. Diesen Einschlag in die systematische Theologie nennt er einen Missbrauch der Vernunft, wel-

cher den Werth der Gotterkenntniss aus der Offenbarung herabsetze. Der Fehler lässt sich historisch bis zu den ersten Kirchenvätern zurück verfolgen, welche den Gottesbegriff des spätern Platonismus in die christliche Theologie einführten. Das war das πρῶτον ψεῦδος der christlichen Theologie; denn das allumfassende, alle Bestimmtheit von sich ausschliessende Sein, welches Jene Gott nennen, ist doch nur die Idee der Welt selbst und nichts mehr. Nur auf der Stufe des Heidenthums ist es möglich, die Idee der Welt als Gott zu schätzen, weil das Heidenthum nur solche göttliche Wesen kannte, die mit der Welt verflochten sind. Daraus ergibt sich: Wenn ein Christ sich auf metaphysische Erkenntniss Gottes einlässt, so gibt er damit seinen christlichen Gesichtskreis auf und tritt auf den Standpunkt, welcher im Allgemeinen der Stufe des Heidenthums entspricht.“ Demgemäss glaubt Ritschl das reine, unverfälschte Christenthum dadurch wieder herstellen zu können, dass er die Metaphysik ein für allemal aus der Theologie eliminirt und die Erkenntniss Gottes einzig und allein aus der Offenbarung schöpft. Die Theologie muss den Satz: „Gott ist die Liebe“ 1. Joh. 4,16 zu ihrem Ausgangspunkte nehmen. Kein anderer Gottesbegriff ist im Stande, die Sache auch nur annähernd so gut zu bezeichnen, wie dieser. Von der Liebe leitet Ritschl alle andern Eigenschaften Gottes ab, indem er sagt: Darin, dass Gott die Liebe, ist eingeschlossen, dass er geistige Person, allmächtig, ewig, heilig, gerecht ist u. s. w. Allein diese Ableitung kommt sehr gezwungen heraus. Im Begriff der Liebe ist doch z. B. die Allmacht und die Ewigkeit nicht eingeschlossen. Die Liebe ist so wenig ein vollkommen erschöpfender und zutreffender Ausdruck für das Wesen Gottes als alle andern Allgemeinbegriffe. Sie bezeichnet nur *eine* Seite der Sache und lässt die Frage nach den übrigen Wesensbeziehungen offen. Mit Recht sagt Justus Heer in seiner trefflichen, in der asketischen Gesellschaft zu Zürich vorgetragenen Arbeit über Ritschl, 1883: „Das Wort Liebe *setzt voraus*, dass derjenige, der liebt, eine geistige Person ist, die mit einer andern geistigen Person, der die Liebe gilt, in Beziehung steht. Eine Definition aber, bei der das Wesentliche vorauszusetzen ist, kann unmöglich als die höchste, allumfassende Definition gelten.“ Wollen wir Gottes Wesen und Eigenschaften unserm menschlichen Verstande nahe bringen und zu einer annähernd richtigen Gotteserkenntniss gelangen, so können wir des von Ritschl so perhorrescirten Begriffs des Absoluten nicht entrathen. Nicht dass damit das Wesen Gottes adäquat ausgedrückt würde: aber er dient dazu, das Postulat des Urbildes für das menschliche Geistesleben und des Urgrundes aller Dinge unserm Denken näher zu bringen und die Aufnahme endlicher Bestimmungen in die Gottesidee zu verhüten. Ritschl sagt wohl in seiner Theologie und Metaphysik 1881: „Das Absolute, wie erhebend

das klingt! Ich erinnere mich nur noch dunkel, dass das Wort mich in meiner Jugend beschäftigt hat, als die Hegelsche Terminologie auch mich in ihren Strudel zu ziehen drohte. Es ist lange her und das Wort ist mir in dem Masse fremd geworden, als ich keine weitreichenden Gedanken in demselben bezeichnet finde. Denn wörtlich bedeutet es das, was gelöst ist, was in keinen Beziehungen zu andern steht. Soll aber das Absolute, das heisst das isolirte qualitätlose Ding mit den Prädikaten Persönlichkeit und Liebe bedacht werden, so wird entweder das Subjekt durch sie verneint oder der Sinn der Prädikate abgeschwächt." Es ist aber, so sagen wir, eine unerwiesene Behauptung, dass der Begriff des Absoluten den Gottesbegriff seines spezifisch-christlichen Inhalts entleere und auf die Stufe des Heidenthums herabdrücke. Ich möchte doch fragen, ob z. B. Biedermanns oder Lipsius' Gottesbegriff nicht all' die Momente enthalte, die überall und zu allen Zeiten als zum Wesen des christlichen Gottesbegriffs gehörend betrachtet wurden. Das Absolute ist allerdings nur eine Formel ohne konkreten Inhalt, ein Schema, das eben vermöge seiner Abstraktheit uns das Problem in seiner ganzen Schärfe zum Bewusstsein bringt, Gott als das über alle menschlichen Schranken erhabene, unendliche, höchste und vollkommene Wesen zu denken. Das Wort: Gott ist die Liebe, hat wohl einen ungleich reicheren und tieferen Inhalt; reicht aber zur Bildung eines wissenschaftlichen Gottesbegriffs für sich allein nicht aus. Hiezu sind metaphysische Bestimmungen und Erörterungen durchaus unerlässlich. Die Theologie kann desshalb der Metaphysik nie völlig entrathen. Eine gründliche philosophische Bildung wird den Theologen zur Erkenntniss führen, dass das Prädikat der Persönlichkeit, welches Ritschl durchaus für Gott angewendet wissen will, im Grunde nicht besser geeignet ist, das Wesen des über alle menschlichen Schranken erhabenen Gottes zutreffend zu bezeichnen, als der abstrakte Begriff des Absoluten.

Nach Ritschl kann freilich von einer Erkenntniss Gottes nur insoweit die Rede sein, als wir in thatsächlicher Gemeinschaft mit Gott Wirkungen Gottes erfahren, das heisst auf Grund der Offenbarung in Christo. Auf wissenschaftlichem Wege kann, wie er behauptet, die Gottesidee gar nicht gefunden werden. Das theoretische Erkennen, welches an die Erfahrung gebunden ist, kann nicht einmal den Gedanken der Einheit der Welt fassen, ohne seine Methode zu verlassen, geschweige denn die Idee Gottes, die auf dem der Natur entgegengesetzten Gebiete liegt. Die beiden Gebiete Natur und Freiheit sind durch eine tiefe, unüberschreitbare Kluft von einander getrennt. Auf dem Gebiet der Natur, wo das Gesetz der Nothwendigkeit herrscht, kann und soll das theoretische Erkennen von religiösen Gesichtspunkten unbehelligt die Gesetze der Erscheinungen nachweisen. Auf dem Gebiete

der Freiheit aber gilt ein ganz anderes Erkenntnissprinzip, die Offenbarung, gegen deren Inhalt dem theoretischen Erkennen kein Einspruchsrecht zusteht.

Da befinden wir uns nun in diametralem Gegensatz zu Ritschl. Es ist ein unerträglicher Dualismus, der diesen Ausführungen zu Grunde liegt. Während die liberale Theologie ihre Aufgabe darin erblickt, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glaube, Natur- und Geisteswissenschaften mit einander in Einklang zu bringen, stellt Ritschl diese Gebiete als inkommensurable Grössen hin, die einander a limine ausschliessen. Wo das theoretische Erkennen in seinem Rechte ist, da gibt es keine Offenbarung und wo die Offenbarung beginnt, da ist das theoretische Erkennen zur Ruhe gewiesen. Und das nennt man eine reinliche Scheidung der Religion und der Wissenschaft! In Wahrheit wird durch diese Grenzsperre, wobei weder die eine noch die andere zu ihrer vollen Entfaltung gelangen kann, ein permanenter Konflikt zwischen ihnen heraufbeschworen. Die Wissenschaft wird in ihrem Rechte verkürzt, das ganze Gebiet der Erfahrung, wozu auch die Religion und die Offenbarung gehört, in den Kreis ihrer Forschung hineinzuziehen und es ist Gefahr vorhanden, dass gar manches, was genau besehen einen sehr menschlichen Ursprung hat, als göttliche Offenbarung taxirt wird, wenn dem theoretischen Erkennen kein Einspruchsrecht gegen den Inhalt derselben zusteht. Diese Position läuft thatsächlich auf eine Verstärkung der offenbarungsgläubigen Theologie hinaus. Ritschl geräth dadurch mit sich selbst in Widerspruch, indem er, wie wir gesehen haben, seine wissenschaftlichen Untersuchungen bis in's Gebiet der Offenbarung hinein erstreckt und sich hier die volle Freiheit der Forschung gewahrt wissen will. Er übersieht, dass das theoretische Erkennen und die Offenbarung vielfach ineinander übergreifen, wie denn auch der Offenbarung von Haus aus ein theoretisches Element eigen ist. Ritschl gibt das zwar selber zu, indem er sagt, die Religion bestehe in Weltanschauung, Gefühlserregung und Willenstrieb. Aber er lässt das Moment der Anschauung nicht zu seinem vollen Rechte kommen aus lauter Furcht vor der bösen Philosophie oder der Metaphysik, die nun auf einmal an allen Verirrungen der Theologie Schuld sein muss. Wir geben zu, dass die Religion in erster Linie nicht eine theoretische, sondern eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes ist, dass sie mehr im Gemüth und im Willen als im Verstand wurzelt; aber dessen ungeachtet darf das theoretische Moment auch in der Religion nirgends zu kurz kommen. Wir geben zu, dass die Ueberschätzung des logischen Elements, der einseitige Intellektualismus, wie er besonders durch die Hegelsche Philosophie gross gezogen worden ist, das religiöse und kirchliche Leben schwer geschädigt und auch die Theologie zu Zeiten auf Abwege geführt hat

Ritschl hat Recht, wenn er die Uebergriffe der Philosophie auf das theologische Gebiet zurückweist und die Theologie resp. die Religion auf ihre eigene Füsse stellen will. Aber er geht in diesem an und für sich berechtigten Streben zu weit, wenn er eine tiefe, unüberschreitbare Kluft zwischen dem theoretischen Erkennen und der Offenbarung statuirt und dem Erstern das Recht abspricht, auch in das letztere einzudringen. Es ist doch in der Natur des menschlichen Geistes begründet, seine religiösen Erfahrungen mit der aus Natur und Geschichte gewonnenen Welterkenntniss in Einklang zu bringen und das Ganze zu einer einheitlichen, wissenschaftlich begründeten Weltanschauung abzurunden. Wir können uns nicht in die doppelte Buchhaltung hineinfinden, die uns zumuthet, in der Religion etwas für wahr zu halten, was unsern Denkgesetzen und all' unsern übrigen Erfahrungen direkt zuwiderläuft. Zu solchen Absonderlichkeiten aber führt die Ritschl'sche Theologie mit ihrem Dualismus zwischen dem theoretischen Erkennen und der Offenbarung.

Auch darin müssen wir Ritschl widersprechen, wenn er behauptet, dass von einer Erkenntniss Gottes nur auf Grund der Offenbarung in Christo die Rede sein könne. Wie stimmt damit die Thatsache, dass auch die Heiden Religion haben? Oder wo hat Christus sich und sein Evangelium in solch' gegensätzliche Beziehung zur Offenbarung Gottes in der Natur gesetzt? Das Gegentheil ist der Fall, wenn er in der Bergpredigt auf die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels als Zeugen der väterlichen Liebe Gottes hinweist. Treffend sagt der schon einmal citirte Justus Heer a. a. O.: „Wir können in der That keinen Grund absehen, warum wir als Christen alle aus der Natur und dem Gewissen geschöpfte Erkenntniss Gottes zurückweisen sollten. Es ist eine Thatsache, die man auf Ritschl'schem Boden nicht leugnen sollte, dass auch heutzutage viele lebendige Christen aus der Betrachtung der Natur und der Menschengeschichte religiöse Erkenntniss und Erbauung schöpfen. Wenn ich mit dem Psalmisten sage, die Himmel erzählen deine Ehre, wenn die Natur meinem Gemüth gewaltig zeugt von Gottes Macht und Weisheit, so unterscheide ich dabei sehr wohl diese aus dem Buche der Natur gewonnene Gotteserkenntniss von derjenigen, die ich aus dem Buche der Gnade schöpfe, deren Offenbarung Christus ist. Aber diese beiden Offenbarungen widersprechen sich nicht in meinem Innern. Wie viel näher liegt es doch und wieviel mehr entspricht es einer religionsgeschichtlichen Auffassung, wenn man mit Alexander Schweizer fortschreitende Stufen der göttlichen Offenbarung unterscheidet, die Stufe der Natur, des Gesetzes und der Gnade, wobei die höhere Stufe stets das Wahre und Bleibende der andern in sich aufnimmt!“ Wir können nicht sehen, dass der Werth der Offenbarung in Christo erhöht werde, wenn dieselbe

so auf den Isolirschemel gesetzt und als etwas ganz Apartes, das nirgends in der Welt seine Analogie hat, als ein blaues Wunder unvermittelt vor unser Auge hingestellt wird. Weit davon entfernt, dass eine solche Auffassung der Dinge das Christenthum dem Verständniss der Kinder unserer Zeit näher bringen und es ihnen lieb und werth machen könnte, wird sie ihnen dasselbe erst recht entleiden und entfremden, da dabei absolut keine Anknüpfungspunkte zwischen der allgemeinen Bildung und der Religion aufgezeigt werden. Wenn also die Ritschlianer es als das grosse unsterbliche Verdienst ihres Meisters preisen, dass er das theoretische Erkennen und die Offenbarung grundsätzlich und säuberlich von einander geschieden habe, so können wir nicht zugeben, dass er mit dieser Neuerung sich irgend ein Verdienst um die Theologie erworben habe. Mit Recht sagt Häring, die prinzipielle Auseinandersetzung der Offenbarung und der Vernunft sei die eigentlich brennende Zeitfrage. Wie aber Ritschl diese Aufgabe gelöst oder zu ihrer glücklichen Lösung etwas beigetragen haben soll, indem er jenen unheilvollen Dualismus zwischen Offenbarung und Vernunft schafft, ist uns trotz den gegentheiligen Versicherungen Härings unerfindlich. Ritschl hat mit seinem System nur die endlose Reihe der unhaltbaren Vermittlungsversuche zwischen alter und neuer Weltanschauung um ein neues Glied vermehrt, das von der rastlos vorwärtseilenden Zeit bälder überwunden sein wird, als es jetzt noch den Anschein hat.

Mit der Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie hat es übrigens seine eigene Bewandtniss. Trotz dem Umstand, dass Ritschl nicht müde wird, diese von ihm aufgebrachte Methode als Panazee für alle Schäden der Theologie anzupreisen, kann er sie selbst nicht konsequent durchführen. Es ist in der Natur der Sache begründet, dass Einer unmöglich eine Dogmatik schreiben kann, ohne Lehrsätze aus der Philosophie herüberzunehmen. Es hat denn auch bis dahin noch jeder Dogmatiker sich an irgend ein philosophisches System angeschlossen. Auch Ritschl kann nicht umhin dies zu thun. Er sagt in seiner „Theologie und Metaphysik“: „Jeder Theologe als wissenschaftlich gebildeter Mann ist genöthigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Theorie des Erkennens zu verfahren, deren er sich bewusst sein und deren Recht er nachweisen muss. Demgemäss ist es eine unüberlegte und unglaubliche Behauptung, dass ich *alle* Metaphysik aus der Theologie ausscheide. Der Streit zwischen mir und andern muss so formulirt werden, *welche* Metaphysik in der Theologie die richtige sei. Bisher hat die Platonische Erkenntnisstheorie gegolten, in welcher alles von oben herab von Allgemeinbegriffen aus deduzirt wird, welche das Wesen der wirklichen Dinge sein sollen, während die letztern nur für Schattenbilder der Ideen angesehen werden.“ Dem gegenüber hält Ritschl die Ideen und Allgemeinbegriffe nur für Schattenbilder der

wirklichen Dinge und bestreitet ihre objektive Realität. *Wirkliches* Sein ist nach ihm nur im Konkreten. Die Gattungsbegriffe werden durch Abstraktion von den Erscheinungen gewonnen, geben aber keine bessere Erkenntniss von den Dingen als die sinnliche Anschauung. Ritschl steht also auf dem Boden der Lotze'schen Erkenntnisstheorie, der seinerseits wieder von Kant ausgegangen ist. Es würde uns hier zu weit führen, diese Erkenntnisstheorie genauer darzustellen und auf ihren Werth zu prüfen; wir behalten uns vor, bei einer andern Gelegenheit darauf zurückzukommen. Die Biedermannianer strenger Observanz werden auch in diesem Punkt eine gegensätzliche Stellung zu Ritschl einnehmen, während ihr Referent bekennen muss, dass er letzterem hierin näher steht als dem von Hegel ausgegangenen und nie ganz von Hegel'schem Formalismus frei gewordenen Biedermann. Ich kann übrigens nicht zugeben, dass Ritschl die richtige theologische Konsequenz aus der Kant-Lotze'schen Erkenntnisstheorie gezogen habe. Indem er dieselbe dazu benutzt, die Offenbarung vor den Einwendungen des kritisirenden Verstandes sicher zu stellen, einen schroffen Dualismus zwischen beiden zu statuiren und einem blinden Autoritätsglauben Thür und Thor zu öffnen, schlägt er einen Weg ein, auf dem wir ihm nicht folgen können. Lipsius, dessen Erkenntnisstheorie viele Berührungspunkte mit derjenigen Ritschls aufweist, ist bekanntlich zu ganz andern Ergebnissen gelangt, zu Ergebnissen, in welchen der alte Streit zwischen Religion und Wissenschaft in einer naturgemässen, für beide Theile vollauf befriedigenden Weise geschlichtet ist.

Von der Einsicht geleitet, dass Religion und Theologie sich nicht decken, dass die Verwechslung der beiden Gebiete der Kirche schon schweren Schaden gebracht, hat sich Ritschl eine säuberliche Trennung derselben zur Aufgabe gemacht und die überlieferten Dogmen einer scharfen Kritik unterzogen. Indem er aber die Aufgabe, für die den Dogmen zu Grunde liegende religiöse Wahrheit einen bessern, der wissenschaftlichen Erkenntniss der Neuzeit entsprechenden Ausdruck zu finden, als ungebührliche Einmischung der Metaphysik in die Theologie von der Hand weist, geht er von einer metaphysischen Voraussetzung aus, die um kein Haar besser ist, als die alte Metaphysik, die er bekämpft. Denn während diese die Religion und die Theologie mit einander verwechselt und vermischt, reisst diejenige Ritschls dualistisch auseinander, was Gott zusammengefügt hat. Ist er also in der Bekämpfung der Metaphysik in der Theologie entschieden zu weit gegangen, so müssen wir auf der andern Seite den Vorwurf gegen ihn erheben, dass er jenen Grundsatz oft da, wo er mit vollem Recht hätte zur Anwendung kommen sollen, nicht konsequent durchgeführt hat, z. B. in der *Christologie*. Ritschl verficht auf's Nachdrücklichste die Lehre von der Gottheit Christi. Er hält sie für einen Bestandtheil der christ-

lichen Offenbarung und dadurch ist sie ihm gegen alle Angriffe der Kritik gefeit. Aber wir fragen: hat bei der Bildung der altkirchlichen Christologie nicht dieselbe Metaphysik mitgewirkt, welche er in der Lehre von Gott so entschieden verwirft? Hätte er nicht mit demselben Recht, mit dem er den Aristotelischen und Platonischen Gottesbegriff verwarf, auch die Athanasianische Formel χριστὸς τῷ πατρὶ ὁμοούσιος verwerfen können oder sollen? Hat er nicht bemerkt, dass die Christologie des neuen Testamentes sich um so mehr von der orthodoxen Dogmatik entfernt, je weiter wir von den spätern auf die ersten und die allerersten Zeugen zurückgehen? Ritschl ist nicht so konservativ, dass er sich dem Gewicht dieser Gründe völlig entziehen könnte. Seine Christologie ist denn auch nicht mehr die orthodoxe, so wenig als seine übrige Dogmatik. Wenn er sagt, die Gnade und Treue in der Durchführung des Lebensberufes Jesu Christi und die Erhebung seiner geistigen Selbstbestimmung über die partikulären und natürlichen Motive, welche die Welt darbietet, seien diejenigen Elemente in der Erscheinung Christi, welche in dem Attribut seiner Gottheit zusammengefasst werden, so ist klar, dass die Gottheit Christi hier einen ganz andern Sinn hat, als in der alten Dogmatik. Christus ist ihm nicht mehr die zweite Person der Trinität mit all' den metaphysischen Attributen der Ewigkeit, der Allmacht, Allweisheit u. s. w., die der Gottheit zukommen; er ist mehr Gott *ähnlich* als Gott *gleich*, Kraft seiner ethischen Eigenschaften der unwandelbaren Gnade und Treue. Den Ausspruch Christi: „Alle Dinge sind mir von meinem Vater übergeben," Matth. 11,27 legt er mehr rationalistisch als orthodox, jedenfalls nicht im Sinne des Evangelisten so aus: Der Vater hat mir Macht gegeben, sein Reich auf Erden aufzurichten und allen bestehenden Hindernissen zum Trotz siegreich durchzuführen. Es lässt sich fragen, ob mit einer solchen Auffassung der Sache überhaupt noch von einer „Gottheit Christi" die Rede sein könne. Gewiss haben die Orthodoxen Recht, wenn sie Ritschl vorwerfen, das sei ein blosser titulus sine re, und Lipsius trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er schreibt: „Ritschl meint der Sache nach ganz das gleiche wie wir, die von ihm so verdächtigten liberalen Theologen, wenn wir von einem einzigartigen Sein Gottes in Christo sprechen oder ihn als den bezeichnen, in welchem Gott, sein Wesen, sein Wille, seine Liebe, sein innerstes Herz für uns offenbar geworden ist! Die Sache wird nicht besser, wenn Ritschl erklärt, Christus habe *für uns*, die Menschen, den Werth der Gottheit: was er aber seiner ewigen Wesensbeschaffenheit nach sei, das können wir nicht wissen. Denn Christus wird doch an und für sich nicht anderes sein als für uns? Ist er Gott für uns, so ist er es auch an und für sich. Ist er an und für sich kein Gott, so kann er auch für uns nicht als solcher gelten. Wir halten die Christologie

für den schwächsten Punkt der Ritschl'schen Theologie, weil die metaphysisch-dogmatische Betrachtung der Person Jesu, die Ritschl nach seinen eigenen Worten überwunden haben will und die er auch, zu seiner Ehre sei es gesagt, fast durchwegs aufgegeben hat, an einzelnen Stellen wieder ganz unvermittelt neben die ethisch-religiöse tritt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass mehr Accomodations-Rücksichten, als zwingende wissenschaftliche Gründe es gewesen seien, welche Ritschl hinderten, diesen letzten Rest einer „falschen Metaphysik" abzustreifen.

Hier erlauben Sie mir eine kurze Abschweifung. Professor Häring hat schon zwei Mal, in seiner Antrittsvorlesung und in seinem Vortrag in Schaffhausen die Frage aufgeworfen, warum diejenigen, welche die christliche Erfahrung auf ihre eigene Gewissheit stellen (und damit sind eben wir gemeint), die symbolische Bedeutung Jesu Christi als „gewährleistendes Vorbild" mit Ausdrücken steigern, deren innere Zusammenstimmung mit jener anders gearteten Grundanschauung doch wohl noch Niemand habe erweisen können. Es ist ihm darauf unseres Wissens noch nie geantwortet worden. Um nun nicht den Schein auf uns zu laden, als ob wir uns durch diesen Einwand für widerlegt hielten, will ich versuchen, auf obige Frage hier in aller Kürze eine Antwort zu geben. Der Grund dafür, dass Biedermann in seiner Dogmatik in Christus das „gewährleistende Vorbild" sieht, liegt unseres Erachtens darin, dass uns Christus eben nicht blos Lehrer und Vorbild, sondern auch Erlöser ist, mit andern Worten, dass das Erlösungsprinzip eine *sittlich-religiöse Wahrheit* ist, deren persönliche Aneignung die ernste Lebensaufgabe des Menschen ausmacht. Wäre die christliche Heilswahrheit bloss Sache des theoretischen Erkennens, so brauchte sie keine Gewährleistung, so wenig als es eine Gewährleistung für den Pythagoräischen Lehrsatz oder irgend eine andere theoretische Wahrheit gibt. Bei den sittlich-religiösen Wahrheiten genügt es aber nicht, sie zu lehren und zu erkennen; sie gewinnen ihre überzeugende und erlösende Macht erst dadurch, dass sie in einer Person Fleisch und Blut werden. Weil das nun bei Christus thatsächlich der Fall ist, so nennen wir ihn unser „gewährleistendes Vorbild", in dem Sinn, dass uns in seinem Liebesleben die erlösende Macht seines Evangeliums erst recht gewiss und die Erreichbarkeit des sittlichen Ideals in allen Schwankungen unseres persönlichen Lebens als verbürgt vor Augen tritt.

Indem wir wieder zu Ritschl zurückkehren, erübrigt uns noch sein starkes Betonen des ethischen Moments in der Religion, worin wir ihm grössentheils beistimmen können, seine tiefe Abneigung gegen das mystische Element in derselben, worin wir ihm bis zu einem gewissen Grad, doch mit Vorbehalt, auch folgen können, die grundlegende

Bedeutung, die er der Gemeinde im Verhältniss zum Einzelnen beilegt u. s. w. zu beleuchten. Allein ich fürchte, Ihre Aufmerksamkeit schon zu lange in Anspruch genommen zu haben und eile zum Schluss.

Welches ist also unsere Stellung zu Ritschl? Es hat Ihnen vielleicht vorkommen wollen, ich sei mit unserm Widerpart zu scharf in's Gericht gegangen: allein ich hielt es für angezeigt, die hauptsächlichsten Differenzpunkte zwischen ihm und uns scharf und marquant hervorzuheben, um uns darüber klar zu werden, wie wir zu einander stehen. Das soll mich indess nicht hindern, der stupenden Gelehrsamkeit nicht nur, sondern vor allem dem grossen Scharfsinn und der hohen wissenschaftlichen Capazität dieses hervorragenden Theologen alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der consensus zwischen ihm und uns ist viel grösser, als es nach diesen Ausführungen scheinen möchte, die ja keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch machen. Ritschl hat mit der Orthodoxie gebrochen, ohne sie doch völlig überwunden zu haben. Er steht im Ganzen auf dem Boden der modernen Weltanschauung und ist bereit, der Wissenschaft zu geben, was der Wissenschaft und dem Glauben, was des Glaubens ist: aber es will ihm nicht gelingen, diese Scheidung reinlich durchzuführen. So kennzeichnet ihn eine gewisse Unklarheit und Verschwommenheit in prinzipiellen Fragen. Das ist seine Schwäche. Seine Stärke liegt in dem Pathos, mit dem er die grundlegende Bedeutung der Religion und des Christenthums für die Sittlichkeit nachweist: ein Punkt, den wir bei unsern vorwiegend kritischen und erkenntniss-theoretischen Studien bis dahin vielleicht etwas vernachlässigt haben. Mir ist noch gut erinnerlich, wie Biedermann einst in einem Colleg beiläufig bemerkt hat, er halte nicht viel von der Ethik. Lipsius sagt in seinem mehr-erwähnten, ausgezeichnet klaren und objektiv gehaltenen Vortrag über die Ritschl'sche Theologie: „Es ist ein Verdienst Ritschls, die ethischen Wahrheiten des Christenthums in den Vordergrund gestellt und in dem Evangelium von Christus, statt in ihm erstaunliche Aufschlüsse über übernatürliche Dinge und Begebenheiten zu suchen, vielmehr den grossen ethischen Gedanken des Gottesreichs betont zu haben. Etwas Grösseres und Höheres lässt sich von unserm Christenglauben nicht rühmen, als dass er vor allem den religiös-sittlichen Bedürfnissen der Menschennatur volles Genüge gewährt und uns in den Stand setzt, unsern Lebenszweck als sittliche Persönlichkeit zu erfüllen." In dieser Beziehung ist von Ritschl vieles zu lernen. Ueberhaupt ist das Studium seiner Werke, so mühsam es auch sein mag, jedem Theologen sehr zu empfehlen. Er wird mannigfache Belehrung und Anregung empfangen und auch da, wo er mit ihm nicht einig gehen kann, der gewaltigen Geistesarbeit dieses Mannes seine Anerkennung, ja Bewunderung nicht versagen können. Es kann nicht unsre Absicht sein, über einen

so bedeutenden Gelehrten den Stab zu brechen, weil er nicht in allen Theilen mit uns einig geht, oder eine Art Ketzergericht über ihn zu halten und ihm das Prädikat „christlich" abzusprechen, wie es die orthodoxen Lutheraner in Hannover und der Enden zu thun pflegen. So entschiedene Opposition wir ihm da und dort machen müssen, so wenig wir in seiner Methode die Rettung der christlichen Theologie aus allen Controversen erblicken können, so sehr wollen wir uns doch ihm gegenüber des ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ befleissen,zumal wir erfreulicherweise in so vielen Punkten mit ihm einig gehen. Und wenn es Leute gibt, die päpstlicher sind als der Papst, ja wenn Ritschl selbst es an allerhand beissenden Ausfällen und Verdächtigungen unserer Richtung nicht fehlen lässt, die ihm nicht zur Ehre gereichen, so werden wir zwar nothgedrungen das Schwert des Geistes in der Hand behalten müssen, um damit unser gutes Recht mannhaft zu vertheidigen, wo und wann es immer will streitig gemacht werden. Aber dabei wollen wir unsern Freisinn dadurch bezeugen, dass wir uns ängstlich hüten, in dieselben Fehler zu verfallen, die wir an unsern Gegnern bekämpfen,

Dass Ritschl der liberalen Theologie gefährlich sei und ihr das Genick brechen werde, wie seine Schüler triumphirend in die Welt hinausverkünden, haben wir nicht zu fürchten. Man wird überhaupt gut thun, durch das siegesgewisse Auftreten, in dem sich Ritschl und seine Schüler gefallen, und durch die absprechenden Urtheile, mit denen sie nach allen Seiten, insbesondere aber gegen unsere Richtung heraustreten, sich nicht verblüffen lassen. Es ist dies nun einmal eine nicht gerade lobenswerthe Eigenthümlichkeit dieser Schule. Eine unbefangene Prüfung der Ritschl'schen Theologie wird zum Ergebniss führen, dass dieselbe ihre unbestreitbaren Vorzüge hat, die, ihrer Einseitigkeit entkleidet, dem gesammten Protestantismus zum Segen gereichen, dass ihr aber auch bedenkliche Schwächen und Fehler anhaften, welche eine scharfe Kritik herausfordern. Wir werden uns das Recht nicht nehmen lassen, diese Kritik jederzeit freimüthig zu üben, dabei aber zugleich auch das Gute, das diesem System eigen ist, offen und freudig anerkennen. Das ist unsre Stellung zu Ritschl.

Glaubenslehre des Neuen Testamentes.

Von Prof. Dr. *v. Muralt.*

(Schluss.)

Christus hat sich dahingegeben für uns zum *Schlachtopfer*, zum Wohlgeruche für Gott (E. 5.2). Er sollte das *Allversöhnen*, durch das Blut des Kreuzes zum Frieden bringen, was auf Erden und im Himmel ist. (C. 1,20). Er hat ausgelöscht die Handschrift (Schuld-

titel), die gegen uns war durch Satzungen (gesetzliche Verschuldungen), hat sie an's Kreuz genagelt und (damit) triumphirt über alle Herrschaften (Gewalten der Welt. C. 2,14,15) und sitzt nun *zu Gottes Rechten* (C. 3,1, E. 1,20,21). Gott hat ihn (um seines Gehorsams willen) über alle Maassen erhöht; jede Zunge soll bekennen, dass er der Herr ist zur Ehre Gottes des Vaters (Ph. 2,9 – 11).

Er hat dem Tode die Macht genommen und Unsterblichkeit an's Licht gebracht, als der von Todten Erweckte (2 T. 1,10; 2,8).

Nach dem *Hebräerbriefe* hat Gott seinen *Sohn* zum *Erben* aller Dinge gemacht, ihn, durch den er die *Welt geschaffen,* der ein *Abglanz* der Herrlichkeit Gottes und eine *Abprägung* seines Wesens ist und das All mit dem *Worte seiner Macht* trägt (offenbart) und nachdem er eine *Reinigung von Sünden* bewirkt hat, sich als der *Erstgeborne zur Rechten der Majestät* in der Höhe gesetzt hat, um so vorzüglicher denn die Engel, als er einen höheren Namen erworben (H. 1,2 - 6). Dieses Alles ist mit der übernatürlichen Geburt wie bei Paulus nicht bloss vereinbar, sondern durch jene höheren Namen gefordert.

Nur eine kleine Weile war Jesus geringer als Engel, dann aber um des Todesleidens willen (wiederum) mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Jenes geschah, auf dass er durch Gottes Gnade *anstatt aller den Tod schmeckte.* Es geziemte dem, um dessenwillen und durch den das All besteht (Gott dem Vater), indem er viele Söhne in die Herrlichkeit einführte, den *Urheber der Erlösung* durch Leiden zu vollenden. (H. 2,9,10).

Er hat an *Blut und Fleisch Theil* genommen, damit er durch den Tod den Teufel zu nichte machte (H. 2,14). In dem, was er selbst gelitten, indem er *versucht* ward, doch ohne Sünde, kann er denen, die versucht werden, helfen. (H. 2,17,18).

So ist er der Abgesandte Gottes auch der *Hohenpriester* (H. 3,1; 5,5) und als solcher durch die Himmel gedrungen, er der Mitleid haben kann mit unsern Schwächen, weil er versucht worden, gleich uns Allen, doch ohne Sünde. (H. 4,14,15).

In den Tagen seines Fleisches hat er Gebet und inständiges Flehn mit starkem Geschrei und Thränen *geopfert* und ist erhört worden wegen seiner Frömmigkeit. Obwohl er Sohn war, musste er doch *an dem, worin er litt, Gehorsam lernen.* Aber durch seine Bewährung ist er Allen, die ihm gehorsam sind, *Urheber ewiger Erlösung geworden.* (H. 5,7—9).

Als vater- und mutterlos (ohne dass sein Geschlecht bekannt wäre, Jes. 53,8) ist Melchisedek dem Sohne Gottes zu vergleichen, weil er nicht aus dem (genealogisch bekannten) levitischen Priesterstamme hervorgegangen (H. 7,3). Als Hohepriester ist er für uns

(an unserer Statt) in das Heiligthum vorausgegangen (H. 6,20) und hat, da er *ewig bleibt*, ein *unvergängliches* Priesterthum gestiftet. Darum kann er auf immerdar die erlösen, die durch ihn Gott nah'n, damit er für sie eintrete; denn eines solchen Hohenpriesters bedürfen wir, der *heilig*, unschuldig, unbefleckt wäre, abgesondert von den Sündern und über die Himmel erhaben, der nicht täglich wie die Hohepriester (des Gesetzes) für die eigenen Sünden zu opfern braucht; das hat er einmal gethan (nämlich das Opfern für die Sünden der Andern), da er *sich selbst opferte* (H. 7,25—27).

Er hat sich zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel gesetzt als Liturge (Opferpriester) der heiligen Dinge und der wahrhaftigen Hütte, die Gott, nicht ein Mensch (wie Moses Ex. 33,7) hat (H. 8, 1,2).

So ist er *Hohepriester der künftigen Güter* vermittelst einer überirdischen Hütte. Durch sein eigen Blut ist er einmal für immer eingegangen in's Allerheiligste und hat eine ewige Erlösung gefunden (H. 9,11,12).

Das Blut Christi, der *durch ewigen* (unvergänglichen) *Geist* (nicht bloss durch Fleisch, aber auch nicht ohne dieses in Folge der Menschwerdung) sich selbst *untadlig* Gott geopfert, *reinigt* unser Gewissen von todten Werken, dem lebendigen Gott zu dienen. Darum ist er *des Neuen Bundes Mittler* damit, nachdem der Tod erfolgt war zur Erlösung von den Uebertretungen des Alten Bundes, die Berufenen das verheissene ewige Erbe empfingen (H. 9,14,15).

Nicht in ein von Händen gemachtes Heiligthum ist Jesus eingegangen — das war nur ein Gegenbild des wahrhaftigen — sondern in den Himmel selbst, um vor Gott für uns zu erscheinen (H. 9,24.) So ist er einmal am Ende dieser Zeit, *um die Sünde abzuthun*, durch sein *Opfer* offenbar geworden (H. 9,26) und hat, nachdem er Ein Opfer dargebracht für die Sünden, sich zu Gottes Rechten gesetzt und erwartet nun, dass seine Feinde ihm zu Füssen gelegt werden, denn mit Einem Opfer hat er auf immerdar die sich Heiligenden vollendet (vollkommen erlöset H. 10,12—14). Wo Vergebung ist, bedarf es ja keines Opfers mehr (H. 10,18).

Der *Anfänger und Vollender unsers Glaubens* hat *statt der ihm vorliegenden Freude* das Kreuz ausgehalten, die Schmach nicht geachtet und sich (wieder) zu Gottes Rechten gesetzt, doch erst, nachdem er den Widerstand der Sünder ertragen (H. 12,2,3). Um das Volk zu heiligen durch sein eigen Blut, hat er wie (als Sündopfer) ausser dem Thore gelitten (H. 13,12); aber Gott hat ihn wieder erwecket (20).

6. Nach *Johannes* war der *Logos* (das ausgesprochene schöpferische Wort oder die Offenbarung Gottes) ursprünglich bei Gott als dessen *Eingeborner* (1,1. 14, 18; 3,16. 18; 1 J. 4,2) als Licht und

Leben der Welt (1,4), als *Spender der Kindschaft* durch Wiedergeburt (1,12, 13; 3,3,5, also als Person, auch nach 13, 3, 16,27, 28,30; 17,8). Dieses schliesst so wenig als bei Paulus die übernatürliche Geburt des Menschen Jesus aus; denn er ist *Fleisch geworden*, um den Vater zu offenbaren (1,14.18), als wahrhaftiger Mensch *an Leib und Seele* (12,27) und *Geist* (13,21; 19,30), als vollständiges menschliches Ich (aber unter dem Einflusse der Logos) unmittelbar belehrt von dem Vater (3,13; 6,46; 7,29; 8,26; 26.28, 40; 15,15,9) als seines frühern Seins bei ihm bewusst oder dieselbe Person mit dem Logos, 7,5. 24.)

Er ist das Lamm Gottes, das *der Welt Sünden tragen will* (1,29, 36,; 1 J. 3,5), anerkannt als der Sohn Gottes (1,34,50), der *Christus* (1,42), der Menschensohn, auf den die Engel herabsteigen (1,52). Er kannte und durchschaute die Seinen von Anfang an (1,42. 48; 2,24; 6,64. 70.71). Obwohl Sohn Josephs nach der gewöhnlichen Meinung (1,46) und für einen blossen Galiläer und nicht für einen Nachkommen Davids gehalten (7,41), war er doch mehr; denn er offenbarte seine *Herrlichkeit* durch Wunder (2,11,24) bis zur Heilung in die Ferne (4,53) und stellte sich dar als *vom Himmel gekommen*, von Gott gesandt (3,34, 6,38. 51), der sich wieder zu ihm erheben wird (6,62), als den Menschensohn, der sich zum Heile der Welt opferte (3,14), aber *wieder erweckt* werden wird als geistlicher Tempel (2,19).

Er hat den *Geist ohne Mass* (3,34), ist der *Welterlöser* (4,42), darf daher, wie sein Vater immerfort, auch am Sabbat wirken (5,17; 7,23; 9,4). Der eingeborne Sohn darf nichts thun noch reden, als was er den Vater thun sieht und von ihm gehört hat (5,19. 20. 29. 36, 43; 7,17; 28, 8,18, 28,29), also *Subordination des Wirkens*, nicht des Wesens. Moses hat von ihm geschrieben (5,46), ja Abraham hat sich auf seinen Tag gefreut (8,56); denn er war vor Abraham (8,58), *von Ewigkeit her beim Vater* (6,62; 16, 28, 17, 5, 24).

Dagegen weigerte er sich, von der Menge zu ihrem *Könige* erhoben zu werden (6,15). Als der *Heilige Gottes* ward er von Petrus anerkannt (6,69), aber von der Welt gehasst (7,7). Den an ihn Glaubenden verhiess er den h. Geist (7,38. 39). Niemand durfte ihn einer *Sünde* zeihen (8,47. 1. J. 3,8). Die *Werke*, die er that *in des Vaters Namen*, die zeugten für ihn (10.35). Er und der Vater sind Eins: denn er war der von Gott geheiligte und gesandte Gottessohn (10,30. 36, 38, 14, 9, 10), vom Himmel herabgekommen, hatte er *göttliches Bewusstsein* (6, 33, 38. 44; 7,29, 8,23).

Er *erweckte* den Lazarus nach 4 Tagen durch blossen Aufruf mit Gebet (11, 1—46).

In der Annäherung der Heiden sah er seine erst durch den *Tod*

zu erreichende *Bestimmung für die ganze Welt*; schmerzlich in seiner Seele bewegt, ward er von oben gestärkt und im Bewusstsein seiner Einheit mit Gott erhalten (12, 20—50).

So hat der *Fürst dieser Welt* keine Gewalt über ihn (14,30), er ist vielmehr geoffenbart worden, um die Werke des Teufels zu vernichten (1. J. 3,8), denn er hat die Gebote des Vaters gehalten und bleibt in seiner Liebe (15,10). Zum Beweise derselben *giebt* er freiwillig *seine Seele hin* (10,18; 1. J. 3,16).

Seinen Jüngern hat er zuvor Alles zu erkennen gegeben, *was er vom Vater gehört* (15,15).

Wer ihn hasst, der hasst auch den Vater (15,23). Zu ihm geht er zurück, damit der Tröster komme (14, 2. 16, 36; 15, 26; 16,7); *was Gottes* ist, das ist auch *sein* (16, 15; 17, 10); denn er ist vom Vater ausgegangen und gesendet (16, 28; 17, 8).

Gott hat ihm *Gewalt über alles Fleisch* gegeben, um ewiges Leben mitzutheilen durch die Erkenntniss des Einen Gottes und seines Gesandten (17, 2. 3).

Er hat *Gott verherrlicht* durch die Vollendung seines Werkes und wird *selbst* verherrlicht werden durch die Herrlichkeit, die er bei ihm gehabt hat, ehe denn die Welt war (17, 4.5). Jetzt aber heiligt (opfert) er sich für die Jünger, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit (17,19).

Auf Misshandlungen gab er eine gelassene, würdige Antwort (18,23), erklärte sich aber für den *König im Reiche der Wahrheit*, nicht eines Erdenreiches, sondern unter Wahrung der bestehenden irdischen Gewalt (18, 36. 37; 19, 11).

Am Kreuze hangend, empfahl er seine Mutter dem Lieblingsjünger und verlangte nach einem Tranke, ehe er das „Vollbracht" aussprach (19,25—30).

Maria Magdalena vernahm von dem *Auferstandenen*, dass er zu seinem Vater und Gott, der nun auch der der Jünger sein werde, aufsteigen solle (20.17). Am Abend und noch 8 Tage später erwies er sich den XI als *leibhaftig* auferstanden (20, 20.27). Am See Tiberias nahm er den Petrus wieder auf und bestimmte ihn zum Märtyrerthum, den Johannes aber zu längerem Leben (20,22).

So haben die Apostel den Logos leibhaftig lebend gesehen und gehört (1. J. 1,12). Er ist das *Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt* (1. J. 2,2). Wer den Sohn verleugnet, der verleugnet auch den Vater (1. J. 2. 22—28). Wer nicht anerkennt, dass er im Fleische gekommen, der ist der Antichrist und hat auch den Vater nicht (1. J. 4,2. 3). Dieser hat seinen Sohn gesendet zur Sühne für die Sünden (1. J. 4,10).

7. Er ist *der Erstgeborne von den Todten* und der *Herr* der

Könige der Erde. Er hat uns geliebt und *erlöset von unsern Sünden* mit seinem Blute (Off. 1,6).

Dem Johannes erscheint er in verklärter Menschengestalt (Off. 1. 12—16), als der erste und letzte, der todt war und wieder *lebendig in Ewigkeit*, der die Schlüssel des Todes und der Unterwelt hält und die Zukunft der Kirche offenbart (Off. 1, 17, 18; 2,8; 3,7).

Er gibt dem Sieger vom Lebensbaume im Paradiese zu essen, Manna nebst einem geheimen Namen, jedem nach seinen Werken, den Seinen aber Gewalt über die Völker (Off. 2, 7. 17. 23. 28).

Er ist der *Löwe aus Juda*, die Wurzel aus David (der Schössling aus dessen Stamme), das *geschlachtete Lämmlein* (Off. 5,5. 6. 12; 22, 16). Er hat uns *für Gott erkauft* mit seinem Blute (Off. 5,9).

Einem Menschensohne gleich erscheint er zur Ernte auf des Himmels Wolken wie bei Daniel (7,13. Off. 14,14), endlich siegreich gekrönt als *Wort Gottes* (19,11—16 nach Ps. 2,9).

Viertes Kapitel.

Soteriologie oder Lehre von der Erlösung.

1. *Vergebung der Sünden* soll durch Christus gegeben werden, (L. 1,77), aber nur denen, welche *selbst auch vergeben* (*Mt. 5,25;* 6,14. 15; 18,35, M. 11,25, L. 12,58. 59), 2) ihm *nachfolgen* (Mt. 16,24), 3) demüthig werden *wie die Kinder* (18,3. 4, L. 14,7—11; 18,9—14; 22,26), 4) Busse thun in Reue und Sinnesänderung (Mt. 3,2; 4,17, M. 1,4. 14; L. 3,3; 5, 32), entweder zu völliger Umkehr oder zum Streben nach der bisher unerreichten Vollkommenheit (Mt. 5,48). Solcher Busse bedürfen Alle, wenn auch in verschiedenem Grade, da nicht Alle gleich weit abgeirrt sind, sondern Manche schon auf dem rechten Wege sich befinden (Mt 18,23, L. 15,7). Diese bedürfen der Busse weniger, wenn sie auch selbst Leid zu tragen haben über ihre Sünden (Mt. 5,4). Die Busse erfolgt jedoch mit Gottes Hülfe mittelst seines Wortes (Mt. 12,39). Vor Allem aber wird als Frucht der Busse 5) erfordert *Glaube* an die Heilsbotschaft (M. 1,14, Mt. 8,10, L. 7,9, bewährt in Liebe (Mt. 25,35) und Gehorsam (Mt. 21,31). Das ist das Eine, was Noth thut (L. 10,41), das hochzeitliche Gewand (Mt. 22,12) und das Oel in den Lampen (*Mt. 25,4*). Wer aber des Herrn sich schämt, den wird auch er verleugnen (*Mt. 10,33*, L 12,9, M. 8,38).

Selig gepriesen werden demnach Demuth, Reue, Sanftmuth, Verlangen nach Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Herzensreinheit, Friedfertigkeit, ja Leiden um der Gerechtigkeit willen (Mt. 5,3—10), gute Gesinnung (21—42), Liebe auch der Feinde (43—47), Barmherzigkeit und Gebet im Stillen (6,1—18), Vertrauen auf Gottes Vorsehung

(6,19—32), Streben nach Gottes Reich und Gerechtigkeit (6, 33, 34), Thun des Gotteswillens (7,23—27; 12,50; 21,28—32, M. 3,35; L. 8,21; 11,28), Liebe zum Sünden vergebenden Heilande (L. 7,47).

Sünden, auch gegen den (verkannten) Menschensohn, nicht aber (bewusste) gegen den h. Geist werden vergeben (Mt. 12,31. 32; M. 3,28. 29, L. 12. 10). Aber mit welchem Masse man richtet, wird einem auch vergolten (Mt. 7, 2, L. 6,37).

Alle Mühseligen und (von Schuld) Beladenen ladet er zu sich ein (Mt. 11,28—30). Darum soll man die Verlornen aufsuchen (L. 15), wie er es gethan (19,10).

Allgemeine *Menschenliebe* ist Hauptgebot (L. 10, 25—37, Mt. 22, 34—40, M. 12, 28—34). Insbesondere soll man sich hüten vor Geiz und Habsucht (L. 12, 15—21; 18, 24—27; 19, 1—10; M. 10, 23—27, Mt. 19, 23—26), vielmehr sich mit dem zeitlichen Gute Freunde erwerben für die ewigen Hütten (L. 16, 9).

Dabei übe man *Wachsamkeit* (L. 12, 35. 36; Mt. 24, 43—51) und gehe ein durch die enge Pforte (Mt. 7,12, L. 13,24) der Selbstverleugnung.

Rechtfertigung erlangen wir nicht durch unsere Werke, die nur schuldige Pflichten sind, sondern *durch den Glauben,* der, wo er ein ungezweifelter ist, unüberwindlich wird (L. 17, 6—9, Mt. 17,20, 21, 21. 22, M. 11, 22—24), d. h. Glauben an Gott (M. 11,20) und an Jesus (Mt. 18,6) oder an sein Evangelium (M. 1,15). Für die erlangte *Gnade* geziemt uns Dankbarkeit (L. 17, 12—19), besonders Verwendung der erhaltenen Gaben im Dienste Gottes *(Mt. 25, 14—30;* L. 19, 11—28).

2. Nach *Jakobus* dient die Versuchung zur *Bewährung* (1,2. 3. 12); Gott aber will unsere *Wiedergeburt* durch den Samen des Wortes des Herrn (1,21).

Der *Demüthige* freue sich künftiger Erhöhung; der Reiche dagegen gedenke der Vergänglichkeit aller Güter (1, 9. 10) und bedrücke die Schwachen nicht (5, 1—6). Jeder sei bereit, das *Wort der Wahrheit zu hören,* langsam zum Reden und zu ungerechtem Zorn, fern von Unlauterkeit und Bosheit, aber *Thäter* des Wortes (1, 19—25); denn wer seine Zunge nicht zügelt, der dienet Gott nicht; er soll sich unbefleckt erhalten von der Welt (1, 26.27).

Dem Herrn soll man einfältig *vertrauen* (2,1), in einem durch Werke sich erweisenden *Glauben* (1,6. 22—25: 2, 14—24).

In *Barmherzigkeit* und *Bruderliebe* besteht das *Gesetz der Freiheit* (2,12. 13).

Gott ergeben soll man sich ihm nahn und das Gericht ihm überlassen, dem Teufel aber widerstehn (4, 7—12).

3. Durch *Busse, Umkehr* und *Glauben* wird nach *Petrus* Vergebung der Sünden erlangt (Ap. G. 2,38; 3,19, 26; 5,31; 10,43).

Auch in der irdischen Trübsal sollen wir frohlocken, auch in vielfachen Versuchungen, damit wir in unserm Glauben *bewährt* und geläutert die Rettung unserer Seelen davontragen (1. P. 1,6—9).

In dieser Hoffnung sollen wir uns *heiligen*, erlöset von dem eiteln, von den Vätern überlieferten Wandel, *wiedergeboren zur Bruderliebe* durch das Wort des lebendigen Gottes (1. P. 1, 13—2,2).

Als Wanderer sollen wir unter den Heiden uns *der fleischlichen Lüste enthalten*, damit man uns nicht anklagen könne als Uebelthäter (2,11, 12; 3,13—17; 4,12—18).

Die *Weiber* sollen mit einem sanften Geiste sich schmücken, die *Männer* sie als Genossen der Gnade Gottes behandeln (1 P. 3,1—7), Alle aber dem Versucher fest im Glauben *widerstehen* (1 P. 5,8. 9).

Wir sollen *Genossen göttlicher Natur* werden (2 P 1,4), indem wir die Berufung und Erwählung fest machen durch *Glauben* und *Liebe* (2 P. 1,5—10).

4. Durch *Sinnesänderung* und *Glauben* erlangen wir auch nach *Paulus* Vergebung (Ap. G. 13, 38.39, 20,21, 26,19).

Wir sollen *Nachahmer des Herrn* werden (1 Th. 1,6).

Der Wille Gottes geht auf unsere *Heiligung* (1 Th. 4,3—7) und dass wir die Brüder *lieben* (1 Th. 4,9—12). Die Heiligung aber soll sich auf Leib, Seele und Geist erstrecken (1 Th. 5,23).

Kein Mensch wird durch Gesetzeswerke *gerechtfertigt*, sondern nur *durch Glauben* an Christus, mit welchem Jeder soll gekreuzigt werden, damit er und nicht der alte Mensch in ihm lebe (G. 2,16—21).

In *Liebe* sollen wir einander dienen, anstatt die Freiheit für das Fleisch zu missbrauchen (G. 5,13), Gott am Leibe *verherrlichen* (1 C. 6,20) und nicht der Menschen Knechte werden (1 C. 7,23). Der Leib soll dem Herrn, nicht der Unzucht angehören; der Leib ist ein Glied Christi; wer huret, der sündigt gegen den eigenen Leib, der ein Tempel des h. Geistes sein sollte (1 C. 6, 13—19), als Tempel des lebendigen Gottes (2 C. 6,16).

Wir sind *mit Gott versöhnt* durch den Tod seines Sohnes (2 C. 5,18. 20; R. 5. 10—15).

Die *göttliche Traurigkeit* (der Busse) wirket zum Heil eine Reue, die Niemand gereut (2 C. 7,10).

Befreit von der Sünde und Gott zum Dienste verpflichtet, haben die Christen ihre *Heiligung* zur *Frucht* und im Jenseits das Leben in Christus (R. 6,22). *Dem Gesetze sind sie abgestorben* durch den Leib (des Todes Opfer des Leibes) Christi, auf dass sie dem angehören, der von Todten auferweckt ist, und Gott Früchte bringen (R. 7,4) und er sie für sich reinige (T. 2,14).

6. Wer einmal erleuchtet worden ist und die himmlische Gabe geschmeckt hat und theilhaft geworden ist des h. Geistes und das gute Wort Gottes genossen hat und die Kräfte der zukünftigen Welt und dann wieder abgefallen ist, der kann nach dem *Hebräerbriefe* nicht mehr zur *Reue* sich erneuern, als der den Sohn Gottes wiederum kreuzigt (H. 6, 4—6). Denen also, die freiwillig sündigen, nachdem sie die Erkenntniss der Wahrheit erlangt haben, bleibt kein *Sündopfer* mehr übrig (H. 10,26). Dagegen will er das Gewissen der Gläubigen von todten (unfruchtbaren) Werken *reinigen* (H. 9,14) und sie *heiligen* (H. 10,12).

Wiedergeboren von oben, aus Wasser und Geist, sollen wir werden, aber nicht bloss von oben als Geschenk, sondern als Forderung an uns, Wasser und Geist auf uns wirken zu lassen (J. 3, 3.5), von seinem Fleische und Blute uns im Glauben zu nähren (J. 6,29, 51. 53).

Wer *Gottes Willen thut,* wird auch die *Lehre Christi annehmen* (J. 7,1).

Auch nach der Rechtfertigung bedarf es der *täglichen Reinigung* (durch Busse J. 13,10).

Die *Liebe* (J. 13,34—35) und der *Glaube* an Gott und den Sohn (J. 14,1) sind in dem N. T. *geboten.* Wer an Jesus glaubt, wird noch grössere Werke thun nach dessen Hingange zum Vater (J. 14,12), wird vom Vater geliebt und vom Sohne, beide werden Wohnung bei ihm nehmen (J. 14,21. 23, 15,10, 12).

Der Herr gibt einen *Frieden,* wie ihn die Welt nicht gibt (J. 14,27, 16,33). Gott reinigt die Schösslinge die an dem Sohne, als der Rebe bleiben (J. 15,2). An diesen soll die *Freude* des Herrn als an den Seinen sich erfüllen (J. 15,11; 16, 20. 24; 17,13); nur an ihm gedeihen christliche Werke (J. 15,5).

Sie sind seine *Freunde,* wenn sie thun, was er gebeut, nämlich, dass sie sich unter einander lieben, während die Welt sie hasst (J. 15,14, 19, 17,14). Diese Widersacher aber haben *keine Entschuldigung mehr* für ihre Sünde, nachdem er zu ihnen gekommen ist und Werke gethan wie kein Anderer (J. 12,23. 21). Das Blut vermag zu reinigen von aller Sünde (J. 1,7); denn nach dem Bekenntniss derselben vergibt er sie uns (1 J. 1,9) und wir haben an ihm einen Fürsprecher bei Gott (1 J. 2,1), der die *Versöhnung* ist *für die Sünden der Welt* (1 J. 2,2).

Wer sein *Wort hält,* in dem ist Gottes Liebe vollendet (1 J. 2,5), denn wir sollen *wandeln,* wie er gewandelt hat (1 J. 2,6). Wer seinen *Bruder liebet,* der hält sein von Anfang an gegebenes Gebot der Nächstenliebe, als das neue des christlichen Bruderbundes (1. J. 2, 7—11; 3,11—18); wer dagegen die Welt liebt, in dem ist die Liebe des Vaters nicht (1 J. 2,15). Wer in ihm *bleibt,* sündigt nicht, weil

er aus Gott geboren ist (1 J. 3,6. 9, 5,18). Wer Gott liebt, liebt auch seinen Bruder (1 J. 4,21).

Wer *glaubt*, dass Jesus Gottes Sohn ist, hat die Welt überwunden (1 J. 5,5); nur die da leugnen, dass er in's Fleisch gekommen sind von der Bruderliebe ausgenommen (2 J. 7,10).

Wer *Gutes thut*, ist aus Gott (3 J. 11).

7. *Busse* rettet, auch nach der *Offenbarung Johannis* von dem Gerichte des Menschensohnes (Off. 2,21; 3,3. 19). Mit Jedem, der ihm seine *Thüre öffnet*, will er Abendmahl halten (Off. 3.20).

Um des *Blutes des Lämmleins* willen und des Wortes ihres Zeugnisses und weil sie ihre eigene Seele nicht über alles geliebt, sollen die, welche *Gottes Gebote* halten werden, als seine Getreuen *vor dem Satan bewahrt werden* (Off. 12, 11—17), diejenigen nämlich, die *dem Lämmlein folgend, für Gott* aus den Menschen, d. h. aus dem allgemeinen Verderben des Menschengeschlechtes, durch den Sündendienst *losgekauft*, frei von Lügen, untadelhaft, jungfräulich (züchtig) leben (Off. 14, 3,5).

Fünftes Kapitel.

Pneumatologie,

Lehre von des h. Geistes Person und Wirkungen.

1. Gottes Geist oder Kraft waltete bei der *Geburt Jesu von einer Jungfrau* (L. 1,35; Mt. 1, 18.20). Dieser Geist schwebte auf den *getauften* Jesus herab (Mt. 3,16; M. 1,10; L. 3,22) und in diesem wurde er in die Wüste getrieben zur Versuchung (Mt. 4, 1; M. 1,12; L. 4,1).

In Gottes Geist vertrieb er die *unreinen Geister* oder Dämonen, deren Haupt Belzebub, der Gott der Krankheit ist (Mt. 4 24; 10,25; 12, 24. 27. 28).

Der *Geist des Vaters* ist es, der in den Jüngern redet (Mt. 10,20), im Geiste hat schon David Jesus den Herrn genannt (Mt. 22,43).

Den *h. Geist* bezeichnet Jesus neben dem Vater und neben sich selbst als den Namen, auf welchen getauft werden soll (Mt. 28,19), ja als den, welchen zulästern eine nicht zu vergebende Sünde ist, während die Lästerung des Menschensohnes Vergebung finden kann (Mt. 12, 31, 32. M. 3, 29, L. 12, 10), also eine Person.

Vor seinem Scheiden verhiess Jesus den Jüngern den h. Geist, damit sie seine Zeugen sein könnten in aller Welt (Ap. G. 1,8).

2. Nach *Jakobus* soll Gottes Geist allein uns regieren, er, der in uns wohnend Gnaden gewährt (Jac. 4, 5. 6).

3. Jesus hat den *h. Geist* sichtbar und hörbar zu Pfingsten ausgegossen (Ap. G. 2, 2. 3). Die *Gabe* desselben wird *jedem* Reuigen

und zur Vergebung der Sünden Getauften zu Theil (Ap. G. 2,38), so dass er Gottes Wort freimüthig verkünden kann (Ap. G. 4,31).

Ananias und Sapphira *logen* gegen den h. Geist und versuchten ihn (als eine Person, Ap. G. 5, 3. 9).

Der h. Geist, welchen Gott den ihm Gehorchenden verheisst, *bezeugt* die Auferstehung Jesu (Ap. G. 5,32). Die jüdischen Häupter aber *widerstehen* ihm (Ap. G. 7,51).

Durch *Händeauflegen* ertheilten die Apostel den Getauften den h. Geist (Ap. G. 8, 17—19). Der h. Geist *riss* den Philippus weg, nachdem er den Eunuchen getauft hatte (Ap. G. 8,39).

Die Gemeinden wurden voll *Trostes* des h. Geistes (Ap. G. 9,31); Barnabas und vom h. Geiste erfüllt (Ap. G. 11,24). Agabus sagte durch denselben eine Hungersnoth voraus (Ap. G. 9.11.28).

Der h. Geist *fiel* auf die Zuhörer des Petrus, so dass sie in Zungen (verschiedenen Sprachen) begeistert Gott priesen (Ap. G. 10, 4—46; 11, 5).

Der h. Geist, der die Evangelisten beseelte, ward ihnen *vom Himmel gesendet* (1 P. 1,12).

4. Paulus und Barnabas *vom h. Geiste ausgesandt*, bestraften durch denselben einen Zauberer mit Blindheit (Ap. G. 13, 4. 9). In *Kraft* des h. Geistes beschloss das Apostel-Konzil die Erleichterung, die den Heiden gewährt werden sollte, ohne dass die Juden daran Anstoss nehmen dürften (Ap. G. 15,28).

Gott hat uns seinen h. Geist *eingepflanzt*, damit wir uns heiligen; wer diesen *verachtet*, der verachtet *Gott selbst* (1 Th. 4,8). Den Geist der Prophetie soll man nicht *löschen*, aber die Geister prüfen (1 Th. 5, 19—21).

Den Geist *erlangt* man nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch gläubiges Anhören (G. 3, 2. 5). Gott sandte den Geist *seines Sohnes in unsere Herzen*, der da *ruft*: Abba, Vater! (G. 4,6). Durch ihn *erwarten* wir aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit (G. 5,5).

Wandelt im Geiste, ruft *Paulus* zu, und vollbringt nicht die Lust des Fleisches. Im erstern Falle seid ihr vom Gesetze frei (G. 5, 16—18).

Der *h. Geist* brachte Zungenreden und Weissagung in Ephesus hervor wie zu Cäsarea (Ap. G. 19,6). Die bösen Geister aber anerkannten hier wie in Philippi (Ap. G. 16, 17) des Apostels, nicht aber der Zauberer Gewalt über sich (Ap. G. 19, 13).

Durch den Geist aus Gott wurde *Gottes geheimer Rathschluss geoffenbart*, denn er *erforschet* auch die Tiefen Gottes; er nur erkennet, was Gottes ist. Wir aber haben ihn empfangen, so dass wir das von Gott uns Geschenkte zu erkennen vermögen; wir lehren es mit geistlicher Lehre, beurtheilen das Göttliche geistlich (1 C. 2,

9—15); nicht geistlich, sondern fleischlich gesinnt ist man dagegen, wo Eifer und Streit waltet (1 C. 3, 1—3).

Der Geist Gottes *wohnt* in uns, als Tempeln Gottes (1 C. 3,16). In dem h. Geiste nennen wir Jesus unsern Herrn (1 C. 12,3).

Im Geiste Gottes und im Namen Jesu wird uns *Heiligung* und *Rechtfertigung* zu Theil (1 C. 6, 11—19).

Es ist *Ein Geist*, der *in verschiedenen Gnadengaben* sich äussert, 1) für Apostel, 2) Propheten, 3) Lehrer, 4) Heilkräfte, 5) Hülfsleistungen, 6) Gemeindeleitung, 7) Zungenreden und Dolmetschen desselben (1 C. 12, 4—11). Die Hauptgabe des Geistes aber ist die Liebe, noch grösser als Glaube oder Hoffnung (1 C. 13, 1—13). Besser als die Begeisterung des Zungenredens ist die Deutung dieses Redens oder das Verwarnen (1 C. 14, 1—19) vor den Geistern des Irrthums oder den Dämonen, welche die Leute zu verführen suchen werden (1 T. 4,1). Gott aber hat zu unserm Heile den h. Geist reichlich *ausgegossen* durch Christus mittelst des Bades der *Wiedergeburt* (T. 3, 5. 6), indem er das *Angeld* des Geistes in unsern Herzen gegeben und damit sie auf den Tag des Erlösers besiegelt hat (2 C. 1,22, 5, 5, L. 1,13.14; 4,30).

Der *Herr* ist der Geist (nichts anderes als Geist, nicht verschieden, aber nicht absolut Eins); wo aber der Geist des Herrn ist, da ist *Freiheit*. Von dem Herrn des Geistes (in welchem sich der Herr mittheilt als dem lebendigen Prinzipe seiner Einwohnung) werden wir umgewandelt zu dessen *Bilde* (2 C. 3, 17. 18).

Wegen des *Geistes der Heiligkeit* (des Geistes, der ihm als einem Schuldloses einwohnte, seinen Geist als Logos beseelte) ist Christus dargethan worden als Gottes Sohn seit seiner Auferstehung (R. 1,4). Hier also ist nicht die spezifische Person des h. Geistes, sondern die sittliche Eigenschaft des persönlichen Geistes Christi gemeint wie oben 2 C. 3,17).

Durch den h. Geist, der uns gegeben worden (als Wirkung des persönlichen h. Geistes), ist die *Liebe Gottes* in unsern Herzen ausgegossen (R. 5,5). Dieses ist das *Gesetz des Geistes*, welches in dem Leben Christi waltete und uns von dem Gesetze der Sünde und des Todes befreit (R. 8,2), das *Sinnen* des Geistes (die geistliche Gesinnung), die Leben und Friede ist (R. 8, 5. 6).

Wer aber solchen Geist Christi nicht hat, ist nicht sein: dieser Geist ist Leben für die Gerechtigkeit (R. 8, 9, 10).

Die von dem *Geiste Gottes* getrieben werden, sind Gottes Söhne und Erben (R. 8, 14—17).

Der Geist (als persönlicher) *nimmt sich* unserer Schwachheit an, denn wir wissen nicht recht zu beten, sondern er *spricht* mit seinem Sinnen für uns (R. 8, 26. 27). In ihm legte das Gewissen des Paulus ihm *Zeugniss* ab (R. 9, 1); er *bezeugte* demselben, dass Bande und

Drangsale ihm zu Jerusalem bevorstanden (Ap. G. 20,22). Derselbe *setzte* die Aufseher und Hirten zu Ephesus *ein* (Ap. G. 20,28). In dessen *Gemeinschaft* sollen wir stehen (2 C. 13, 11. 13).

Die Heiden werden miterbaut zu einer *Wohnung* Gottes in dem Geiste (dieses selben) Gottes (C. 2,22), denn durch *Gottes Geist* wohnt Christus im inwendigen Menschen vermittelst des Glaubens (E. 3,16).

Man soll aber den h. Geist (als Person) nicht betrüben (E. 4,30), sondern gegen die bösen Geister kämpfen (E. 6,12), durch sie den h. Geist nicht abweisen oder verdrängen lassen, denn Gott hat uns nicht gegeben einen Geist der Verzagtheit, sondern der *Kraft* und *Liebe* und *Selbstbeherrschung* (als Wirkungen, 2 T. 1,7).

5. Strafwürdig ist, wer den Geist der Gnade *geschmäht* hat (H. 10,29, wieder eine Person). Er ist aber auch der *ewige* Geist, durch welchen Christus sich geopfert hat (als ihm noch inwohnend, H. 9,14).

6. Der Täufer sah den Geist auf Jesus *herabkommen* (J. 1,33), Jesus aber erklärte, die *Wiedergeburt* erfolge aus dem Geiste (3,5); er selbst besass ihn *ohne Mass* (J. 3,34), die Gegner hinwieder schrieben ihm einen bösen Geist oder Wahnsinn zu (J. 10, 20. 21).

Den Gläubigen verhiess er den h. Geist (J. 7, 38, 39, d. h. dessen *Wirkungen*, die von ihm ausgingen). Auf seine Bitten wird der Vater den h. Geist als einen andern *Fürsprecher* oder *Tröster* (Vertheidiger und Beschützer) senden, so dass er bei den Seinigen bleiben wird, den Geist der *Wahrheit*, den die Welt nicht sieht noch kennt (J. 14, 16. 17; 16,7, dieses Mal als Person). In diesem will Christus zu den Seinen kommen, dass sie ihn sehen und er in ihnen sei, wie er selbst im Vater ist (J. 14, 18. 19).

Dieser, den der Vater *sendet* in des Sohnes Namen, um ihn zu vertreten) wird (als Person) die Jünger Alles *lehren* und an Alles *erinnern* und von ihm *Zeugniss* ablegen (J. 14, 26; 15, 26). Dieser wird die Welt *überführen*, 1) von der Sünde, dass sie an ihn nicht glaubt, 2) von der Gerechtigkeit, dass er (als gerechtfertigt, verherrlicht) zum Vater geht, 3) vom Gericht, dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist (J. 16, 8—11).

Der Geist wird die Seinen in alle die Wahrheit leiten, die Jesus selbst den Seinigen nicht hatte mittheilen dürfen, auch über die Zukunft, denn der Geist wird es von dem des Sohnes *nehmen* und ihn *verherrlichen*, weil es Gottes Sache ist (J. 16, 12—14).

Zuletzt *theilte* er den Seinigen den h. Geist (dessen Wirkungen ohne Artikel) wirklich *mit* (J. 20, 22).

So bezeugte auch der Apostel Johannes, dass Jesus den Jüngern von *seinem* Geiste *gegeben*, so dass er selbst in ihnen bleiben kann (J. 1, 3,24). Er dient dazu, die Geister zu prüfen, ob sie Christus als in's Fleisch gekommen bekennen (1 J. 4, 1—3). Doch nur denen

in welchen seine Liebe vollkommen ist, hat er von seinem Geiste gegeben (1 J. 4,13).

Der Geist (als Person) bezeugt in (durch) Wasser und Blut (Taufe und Abendmahl) den Sohn Gottes (1 J. 5,6. 7).

7. *Im Geiste* befand sich dieser Apostel bei der Offenbarung (Off. 1,10, 4,2) unter der Einwirkung eines Geistes (ohne Artikel) in geistiger Verzückung.

Der Geist (als Person) *sprach* zu den Gemeinden (Off. 2, 7. 11, 17. 29, 3, 6. 13. 22) und pries selig die im Herrn Verstorbenen (Off. 14, 13). Durch die ganze Erde aber werden die 7 Geister Gottes ausgesendet, durch welche er auf seine *Wirkung* die Schöpfung ausübt (Off. 1, 4; 3, 1; 4, 5). Dagegen gibt es unreine Geister, Dämonen (Off. 16,14, 18,2).

Ein Geist aber und die (von ihm gegründete) Kirche, die Braut, rufen den Herrn Jesus herbei (Off. 22, 17).

Sechstes Kapitel.

Ecclesiologie,

Lehre von der christ. Gemeinschaft oder Kirche.

1. Der *Dienst am Nächsten* ist der wahre Gottesdienst, weil der Mensch Gottes Abbild ist (Mt. 5, 24; 9, 13; 12,7; 10, 40—42; M. 9 41).

Das Gebet sei still, aber anhaltend (Mt. 6, 6. 7, 7; 7—17; L. 11,12—13; 18, 1—8). Fasten soll man nur bei wirklicher Trauer, nicht auf Gebot noch um Aufsehn zu erregen (Mt. 6, 16—18; 9, 15, M. 2. 19. 20; L. 5, 34. 35).

Die *Sabbatfeier* soll dem Menschen nicht schaden, noch das Wohlthun hindern (Mt. 12, 4. 5, 12; M. 2, 23—28; 3, 4; L. 6. 1—59, 13, 15. 16).

Das *Reich* Gottes oder Himmelreich wächst unmerklich, allmählig wie ein Samen- oder Senfkorn und durchdringt die Massen wie ein Sauerteig (M. 4, 26—29, 32; Mt. 13, 31, 33; L. 13, 21). Es ist bereits angebrochen (Mt. 4, 17; 5, 3; 6, 10; 7, 24; 10, 7), ist innerlich, kommt nicht mit äussern Geberden, sondern unvermuthet L. 17, 21—24; Mt. 24, 23—27; M. 13, 21—23); es besteht in Gerechtigkeit, Gottvertrauen und kindlichem Sinne (Mt. 5, 3—12; 6,33; L. 12, 31). Man soll demselben Alles opfern (Mt. 8, 19—22; *13, 44—46;* 19, 21; M. 10, 21, L. 9, 57—62; 18, 22), ja auch die nächsten Angehörigen um seinetwillen (wo sie ihm widerstreben) verlassen, auch das irdische Leben dahingeben (Mt. 10, 35—38; L. 12, 49—53; 14, 25—35; 17, 33). Es ist also nicht auf die Erdenwelt zu beschränken, aber auch nicht im Gegensatze

zu den irdischen Reichen erst in die Zukunft zu setzen, jedoch erst jenseits zur Vollendung zu bringen (Mt. 6,10; 8.11; 26,29).

Die *Gemeinde* auf das *Bekenntniss zum Gottessohne* gegründet, hat die Vollmacht zu binden und zu lösen oder die Schlüssel des Himmelreiches. Diese Vollmacht ist aber nicht auf die Person des Petrus (noch weniger auf dessen sog. Nachfolger) beschränkt, den der Herr gleich nachher einen Versucher gescholten hat (Mt. 16, 13—23, M. 8,23)

Auch die Erben des Gottesreiches sollen die Abgaben entrichten, sowohl die des Tempels (Mt. 17, 26. 27) als die des Staates (Mt. 22, 15—22; M. 12, 13—17; L. 20, 30—26) und die Kirche soll sich nicht in die rechtlichen oder staatlichen, (politischen) Angelegenheiten mischen (L. 12, 13. 14).

Wer nicht gegen Jesus ist, sondern in seinem Namen und für ihn wirkt, darf nicht *verworfen* werden (M. 9, 39. 40, L. 9,50). Aber wehe dem, welcher den Gläubigen, besonders den Kleinen (erst in den Glauben einzuführenden) Aergerniss gibt (*Mt. 18, 6—14;* M. 9, 42—50; L. 17, 1—4). Der Sünder soll erst nach zweifacher Verwarnung 1) unter 4 Augen, 2) vor der Gemeinde von dieser ausgeschlossen werden *(Mt. 18, 15—20).* Aber *keine Verfolgung* der Gegner ist gestattet (L. 9, 54. 55).

Scheidung darf nur bei Ehebruch stattfinden *(Mt. 5,32,* 19,9) und zwar darf auch die Frau sich nicht scheiden (M. 10,11.12).

Kinder werden als Angehörige des Gottesreiches gesegnet (Mt. 19, 13—15; M. 10, 11—16, L. 18, 15—17).

Dieses aber bringt zunächt statt der Ehren nur *Leiden* in seiner Nachfolge (Mt. 20, 20—28, M. 10, 35—45). Zum Himmelreich, als einem Hochzeitmahle soll man das hochzeitliche Gewand (des Glaubens) mitbringen (Mt. 22, 1—13). Zum Bundes- oder *Abendmahle* sind Alle eingeladen (Mt. 26, 26—28).

Der Auferstandene gab seinen Jüngern den Befehl, alle Völker zu *taufen* und darnach sie zu *lehren* (Mt. 28,19.20).

2. Das *Gebet* soll nach *Jakobus* zweifellos sein (1. 6—8).

Ein *Gott gefälliger Dienst* aber ist es, sich der Waisen und Wittwen anzunehmen und sich von der Welt unbefleckt zu erhalten (1,27).

Beim *Gottesdienste* soll man nicht die Reichen vor den Armen berücksichtigen gegen das Gesetz der Bruderliebe, welches das Gesetz der Freiheit ist (2,1—11).

Nicht Jeder suche *Lehrer* zu werden, denn das Wort führt viel Verantwortung mit sich (3,1). Der Eifer sei mit Weisheit verbunden, *nicht streitsüchtig* (3,14, 4,6).

Statt zu schwören, bete man in bösen und guten Tagen, auch *für einander um Vergebung der Sünden, bekenne* sich dieselben

untereinander und salbe die Kranken im Namen des Herrn (5,12—16), wirke auch gegenseitig zur Bekehrung (5,20).

Im Namen und unter Anrufung des h. Geistes soll *Verträglichkeit in Nebendingen* gewirkt werden (Ap. G. 15,13—29; 21, 25).

3. Wer reuig ist und sich *taufen* lässt zur Vergebung der Sünden, wird, dem *Petrus* zufolge, den h. Geist empfangen und gerettet werden aus seinem verkehrten Geschlechte (Ap. G. 2,38,40).

Die Jünger blieben 1) bei der *Lehre der* Apostel, 2) der brüderlichen *Gemeinschaft*, 3) dem *Brechen des Brodes* und 4) den *Gebeten* (A. G. 2,42). Ja sie hatten die Güter gemein, doch ohne Zwang, wie sie nur Ein Herz Eine Seele waren (Ap. G. 4, 32—37; 5, 42). Aber Gott wollten sie eher *gehorchen*, denn den Menschen (Christus zu verleugnen, A. G. 4.19; 5,29). Die *Diener am Gebet und Worte* bestellten *Helfer* für die Almosen und die äusserlichen Dienstverrichtungen (doch ohne sie von der Lehre auszuschliessen. Ap. G. 6,1—7).

Der Diakon Stephanus *lehrte* in Jerusalem (A. G. 6,10) und der Diakon Philippus lehrte und *taufte* in Samarien; Petrus und Johannes aber *legten die Hände auf*, so dass die Getauften den h. Geist empfingen (Ap. G. 8,5—17). Darauf verkündete er noch ferner das Evangelium und taufte auf Antrieb des Geistes (A. G. 8,35—40).

Die Heiden in Cäsarea erlangten den h. Geist und wurden in Folge dessen getauft (Ap. G. 10, 47. 48).

Als lebendige Bausteine sollen wir uns erbauen lassen zu einem *geistlichen Hause*, einem *h. Priesterthum*, um im unmittelbaren Verkehre *Gott geistige Opfer* durch Christus darzubringen, d. h. die Tugenden dessen zu verkünden, der uns aus der Finsterniss berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte (1 C. 2,5—9).

Der *Obrigkeit* soll Jeder *unterthan* sein, um des Herrn willen als Freier, Gott fürchten und den König ehren (1 P. 2,13—17), gerade wie der Sklave seinem Herrn gehorchen soll (1 P. 2,18).

Die *Taufe* rettet uns nicht als Bad, sondern als Gesuch bei Gott nach einem guten Gewissen (1 P. 3,31).

Jeder soll mit der *Gnadengabe*, die er bekommen hat, sei es als Lehrer oder als Helfer oder mit Gastfreundschaft und Liebesthat den Herrn verherrlichen, wachsam zum *Gebet* (1 P. 4,8—11).

Die *Aeltesten* sollen die Heerde weiden, nicht vergewaltigen, noch ausbeuten, die Jüngern unterthan sein in Demuth (1 P. 5,1—5).

4. *Paulus taufte* den Kerkermeister von Philippi mit dessen ganzer Familie, sowie vorher die Purpurhändlerin mit ihrem Hause (Ap. G. 16,15.33).

Obwohl als Apostel berechtigt, sich *von den Gemeinden ernähren* zu lassen, wollte er dessen sich nicht behelfen, sondern sich selbst durch Handarbeit ernähren und nur von den Philippern (in der

Gefangenschaft oder auf der Reise) Gaben annehmen (1 Th. 2, 5. 6, 2 Th. 3, 8. 9; 1. C. 9,4—14; 2 C. 11, 8 .9; 12, 13; Ph. 4, 10—16).

Die im Herrn *Vorstehenden* soll man anerkennen (1 Th. 5,12.13), beständig *beten* (1 Th. 5,17), besonders für jene (2 Th. 3,1).

Von jedem unordentlich Wandelnden aber soll man *sich absondern*, von dem, der nicht die überlieferte Ordnung hält, nicht arbeiten will um sich selbst zu ernähren. Doch soll man ihn nicht für einen Feind halten, sondern als Bruder verwarnen (2 Th. 3,6—15).

Die auf Christus *getauft* sind, haben ihn angezogen und ererben die Verheissung (G. 3,27—29). Sie sollen nicht mehr den gesetzlichen Elementen (Anfangsgründen) dienen mit Beobachtung der Festtage (Wochen- Monats- und Jahresfeste) des Gesetzes (G. 4,9.10).

Den *Fehlenden* sollen die geistlich Gesinnten zurechtbringen im Geiste der Sanftmuth, sich selbst vor dem Falle hütend (G. 6,1).

Der Belehrte soll den *Lehrer* an allen Gütern Theil nehmen lassen (G. 6,6).

Paulus *taufte* im Namen des Herrn und *legte die Hände auf*. Die also Getauften empfingen den h. Geist, redeten mit Zungen und weisssagten (Ap. G. 19,5,6).

Die Korinther warnte er vor Parteiung (1 C. 1,10—13; 3,3).

Die *Taufe* geschehe nicht auf eines Menschen Namen (1 C.1,15), denn einen andern Grund kann Niemand legen als Christus, was nicht auf diesen gebaut wird, vergeht (1 C. 3,11—15). Das *Reich Gottes* besteht nicht in Wort, sondern in Kraft (1 C. 4,20).

Im Geiste als abwesend, aber mit der Gemeinde, *schloss* der Apostel einen Blutschänder *von der Gemeinschaft* aus, und zwar im Namen des Herrn, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn, nachdem der Schuldige dem Satan zur Prüfung am Fleische überlassen worden (1 C. 5, 3—5,).

Feiern soll man *Feste* in Lauterkeit und Wahrheit (1 C. 5,8).

Streitigkeiten unter Christen soll man nicht vor die heidnischen Obrigkeiten ziehen, vielmehr jene vermeiden (1 C. 6,5—7).

Jeder hat eine eigene Gnadengabe von Gott, der Eine für die *Ehelosigkeit*, der Andere für die *Ehe* (1 C. 7,7—9. 26). Paulus hätte auch für diese das Recht gehabt, wie die andern Apostel (1 C. 9,4).

Scheidung um des Glaubens willen soll nicht geschehen, da der eine Theil den andern *bekehren* könnte und die *Kinder* so *geheiligt* würden. Will aber der Ungläubige sich durchaus scheiden von dem gläubigen Theile, so hindern ihn dieser nicht (1 C. 7,10—16).

Auch der *Sklave* soll seinen Stand als vom Herrn geordnet annehmen 1 C. 7,20—22, Philemon).

Speisen von *Götzenopfern* sind zwar an sich bedeutungslos, weil die Götter, denen sie gebracht werden, nichts sind; sie sollen aber

nicht benutzt werden, wo sie Schwache ärgern könnten (1 C. 8.4—13, R. 14. 15). Anderswo (1 C. 10,9) wird freilich der Götzendienst als Dämonenkultus unbedingt verworfen und damit auch das Essen der Götzenopfer.

Der gesegnete *Kelch* ist die Gemeinschaft des Blutes Christi und das gebrochene *Brod* die des Leibes Christi; denn Ein Leib sind die Vielen, da sie an Einem Brode Theil nehmen (1 C. 10,15.17). Man soll aber zur *Erbauung* zusammen kommen, nicht in Parteiung, nicht durch Aufwand die Aermern beschämen (1 C. 11, 17—22). Das *Abendmahl* soll mit den Liebesmahlzeiten nicht vermengt und nur nach gehöriger *Selbstprüfung* genossen werden. So hat es Paulus von Seiten des Herrn selbst vernommen (1 C. 11, 23—34).

In den *Versammlungen* sollen die Weiber schweigen (1 C. 14, 23—35, 1 T. 2, 11).

Sammlungen für die Armen sollen so veranstaltet werden, dass man *jeden Sonntag* etwas bei Seite lege (1 C. 16,2; 2 C. 8,1—24, 9,1—15; R. 15,26—28), an demselben Tage auch soll man das *Brod brechen* (A. G. 20,7). Allerlei *Bitten*, also Gebete (in eigenen Anliegen), wie Fürbitten und Danksagung, soll man darbringen für alle Menschen, Könige und alle, die in Ansehen stehen, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit (1 T. 3,1.2). Die Männer sollen beten *an jedem Orte*, heilige Hände emporhebend, ohne Zorn und Zwietracht, und die Frauen sich mit Sittsamkeit schmücken und in Ruhe unterrichten lassen, nicht selbst lehren, noch dem Manne gebieten (1 T. 2,8—15).

Wer nach einem *Aufseheramt* verlangt, begehrt ein gut Ding. Der Aufseher sei daher untadlig, *Eines Weibes Mann*, nüchtern, besonnen, sittsam, gastfreundlich, lehrhaft, kein Trunkenbold, kein Schläger, sondern nachsichtig, nicht streitlustig, noch Geld liebend, dem eigenen Hause gut vorstehend, *seine Kinder unterworfen haltend* in aller Ehrbarkeit, nicht neubekehrt, damit er nicht aufgeblasen dem Gerichte des Teufels zum Opfer anheimfalle, vielmehr sei er mit gutem Zeugnisse auch von aussen versehen (1 T. 3,1—7).

Diakonen sollen nicht zweizüngig, nicht vielem Weine ergeben, nicht schändlichen Gewinnes begierig sein, sondern das Geheimniss des Glaubens mit einem Gewissen bewahren; sie sollen aber geprüft werden vor ihrem Dienste, ob sie unklagbar seien (1 T. 3,8—10).

Irrlehrer werden die *Ehe* verbieten und *Speiseverbote* aufstellen, da doch *Alles geheiligt* wird *durch Gottes Wort und Gebet* (1 T. 4, 3—5). Die *leibliche Uebung* (in Enthaltsamkeit und Kasteiung) ist wenig nütze (1 T. 4,8).

Beharren solle man dagegen im *Vorlesen*, in der *Vermahnung*, in der Lehre (1 T. 4,13).

Die Gnadengabe wird mittelst Weisssagung nebst *Handauflegung* des Presbyteriums ertheilt (1 T. 4,14).

Witwen, bei wenigstens 60 Jahren, sollen geehrt werden (als Diakonissen 1 T. 5,3–16).

Diejenigen *Presbyter* sind doppelter Ehren werth, die wohl vorstehen und besonders die am Worte und in der Lehre arbeiten. Gegen sie soll nur bei 2 oder 3 Zeugen Klage angenommen werden; aber nicht alsbald soll man die Hände auflegen (1 T. 5,17—22).

Sklaven sollen ihre Herren ehren, ob diese gläubig seien oder nicht (1 T. 6,1. 2, T. 2,9.10).

Titus sollte in jeder Stadt Kretas *Presbyter* bestellen, solche (die Aufseher), die unklagbar, *Eines Weibes Gatten seien, gläubige Kinder haben,* die nicht zügellos noch ungehorsam sind. Sie werden daher auch als *Aufseher* im Gotteshaus bezeichnet, die nicht eigensinnig, nicht zornig, nicht trunksüchtig, nicht gewaltthätig, nicht schändlichem Gewinne ergeben seien, sondern gastfreundlich, Freunde des Guten, besonnen, gerecht, heilig, enthaltsam, die da halten an dem Unterricht gemässen, zuverlässigen Worte, damit sie im Stande seien, mit der gesunden Lehre zu ermahnen und die Gegner zu widerlegen (1, 5—9).

Die *weiblichen Aeltesten* sollen sich darstellen, wie es Heiligen geziemt, nicht verleumderisch noch vielem Weine ergeben, sondern gerne lehren, um die Jüngeren zurecht zu weisen (2,3. 4).

Herrschaften und Gewalten soll man *sich unterwerfen,* gehorsam, zu jedem guten Werke bereit (3,1).

Die *Busse eines Exkommunizirten* soll aufgehoben werden aus Liebe, damit er nicht verzweifle (2 C. 6—11); denn der Herr hat dem Apostel Gewalt gegeben zum Erbauen, nicht zum Niederreissen (2 C. 13,10).

Das *Amt der Versöhnung* geschieht an Christi Statt (2 C. 5,19. 20).

So viele wir *getauft* sind auf Christus, sind wir auf seinen Tod getauft, damit, wie er erweckt worden von Todten durch des Vaters Herrlichkeit, so auch wir in einem neuen Leben wandeln (R. 6,3—10). Wir sollen unsere Leiber darstellen als lebendiges, heiliges, gottgefälliges Opfer zu einem *vernünftigen Gottesdienste* (R. 12,1).

Wir sind Alle *Ein Leib* in Christus und unter einander Glieder, je nach unsern Gnadengaben zu wirken berufen, sei es 1) als Propheten nach der Analogie des Glaubens oder 2) als Helfer oder 3) als Lehrer oder 4) als Ermahner oder 5) als Almosenaustheiler oder 6) als Vorsteher oder 7) als Barmherzigkeit Uebende, (Alle) im Gebete ausharrend, den Bedürftigen mittheilend, Gastfreundschaft übend (R. 12,5—13).

Jede Seele sei der *Obrigkeit* unterthan (R. 13,1—7). Das *Reich*

Gottes aber ist Gerechtigkeit, Friede und geistliche Freude (R. 14,17). Für die Bedrängten soll man *Fürbitte* thun (15,30).

Gewarnt wird vor *Spaltungen* und vor *Irrlehrern* die mit guten, freundlichen Worten nur sich selbst dienen und die Arglosen berühren (R. 16,17. 18, Ap. G. 20,29—30).

Der h. Geist hat *Aufseher* eingesetzt als Hirten der Gemeinde Gottes, die er durch sein eigen Blut erworben (Ap. G. 20,28).

Gott hat Christum der Gemeinde zum *Haupte* gegeben, die da ist sein *Leib,* als das was von ihm erfüllt ist (E. 1,22. 23); in ihr walte Ein *Leib* und Ein *Geist,* Eine Hoffnung der Berufung, Ein *Herr,* Ein Glaube, Eine *Taufe,* Ein Gott und Vater (E. 4,4—6). Aber derselbe Christus hat die einen 1) zu Aposteln, 2) Andere zu Propheten gemacht, 3) Andere zu Evangelisten, 4) zu Hirten, 5) zu Lehrern, (alle aber) zur Zubereitung der Heiligen, zum Werke des Dienstes, zur *Erbauung des Leibes* Christi, bis wir zur Einheit des Glaubens gelangen und der Erkenntniss des Sohnes Gottes (E. 4,11—13. 16).

Wir sollen erfüllt sein von Einem Geiste, mit einander sprechen in *Psalmen, Lobliedern und geistlichen Gesängen,* von Herzen dem Herrn singend (E. 5,19; C. 3,16).

Die *Gemeinde* ist Christo unterthan, ebenso sollen auch die Frauen ihren Männern unterthan sein. Er hat die Gemeinde geliebet und sich für sie hingegeben, damit er sie im Worte gereinigt durch das Wasserbad *heilige* und sie für sich herrlich darstelle, heilig und makellos, ohne Flecken und Runzeln. Dieses Verhältniss Christi zur Gemeinde ist ein grosses Geheimniss. Wie er die Gemeinde geliebt hat, soll auch jeder seine Gattin lieben als sein eigen Fleisch (E. 5,25—33).

Bei jeglicher Art von Gebet und Flehn *bete* man jederzeit im Geiste und wache dazu mit Fürbitte für alle Heiligen (E. 6,18; C. 4,2).

Mit ihm begraben in der *Taufe,* sind wir mit ihm auferweckt worden durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, der ihn auferweckt hat (C. 2,12).

Darum lassen wir uns nicht richten durch das Gesetz in Bezug auf *Essen* oder *Trinken* oder *Jahresfeste* oder *Neumonde* oder *Sabate,* welches Alles nur Schatten der zukünftigen Dinge sind, noch zu eingebildetem Engelsdienst verführen, noch durch *Menschensatzungen* oder Verbote einschüchtern (C. 2,16—23). Lassen wir vielmehr das *Wort Gottes* unter uns wohnen, belehren und ermahnen wir uns *gegenseitig* (C. 3,16).

Zu Philippi waren *Aufseher* und *Diakonen* (Ph. 1,1).

Die *Gebete* sollen allezeit mit Flehen und Danksagung vor Gott kommen und die Sorgen verscheuchen (Ph. 4,6).

Der Apostel freute sich, dass die Philipper ferner hatten *für ihn sorgen* können (Ph. 4,10—18).

Ein *Diener des Herrn* soll nicht streiten, sondern sanft sein

gegen Alle, lehrhaft, die Bösen ertragen, in Sanftmuth die Widersacher belehrend, ob Gott ihnen Busse gebe zur Erkenntniss der Wahrheit (2 T. 2,24, 25).

Jede *von Gott eingegebene Schrift* ist auch nütze zur Lehre, zur Ueberführung, zur Aufrichtung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit auf dass der Mensch Gottes tüchtig sei, zu allem guten Werke geschickt (2 T. 3,16).

5. Der *Anfangsgrund des Unterrichtes* zur Sinnesänderung (Abkehr) von todten (blos gesetzlichen) Werken und zum Glauben an Gott besteht beim Taufen und Handauflegen in Belehrung von Todtenauferweckung und vom jüngsten Gericht (H. 6,1. 2).

Die Gemeindeversammlung soll man nicht verlassen (H. 10,25). *Dankopfer* soll man durch Christi Vermittlung immerfort Gott darbringen, (H. 10,23) als Frucht der seinen Namen bekennenden Lippen (H. 13,15); Wohlthätigkeit und Gemeinsinn sind die ihm gefälligen Opfer (H.13,16).

Den *Vorstehern* soll man folgen und ihnen nachgeben; denn sie wachen ob den Seelen als die da Rechenschaft für dieselben zu geben haben, damit sie es mit Freuden thun und nicht mit Seufzen; denn das wäre den ihnen Anbefohlenen nicht gut; diese sollen vielmehr für jene beten (H. 13,17, 18).

6. Es soll *Eine Heerde* und Ein Hirte werden (J. 10,16). Nur Er ist die Thüre zur Heerde der Schafe Gottes, nur Er der wahre *Hirte* (J. 10,1—11).

Was man *in seinem Namen erbittet,* will er gewähren (J. 14,14, 15,7. 16,16, 23,24; 1 J. 5,14—15).

Alle sollen *Eins* werden, wie der Vater im Sohne und der Sohn im Vater Eins sind (15,17, 21—23).

Wir sollen für den sündigenden Bruder *bitten,* doch nicht um Todsünden (1 J. 5,16, 17).

7. Jesus Christus macht uns zu *Königen* und unmittelbar mit ihm verkehrenden *Priestern* für Gott, seinen Vater, (Off. 1,6). Johannes empfängt am *Tage des Herrn* die Offenbarung. Die Nikolaiten, Bileamiten Isabeliten (Libertiner) verwirft der Herr nicht minder als die sogenannten (Sich selbst ihrer Gesetzlichkeit rühmenden, aber fleischlich gesinnten) Juden und deren Synagoge als Satans Synagoge (Off. 2,6. 9. 14. 15. 20; 3,9).

Für Anbeter Gottes soll ein *Heiligthum* geschieden von den Heiden erhalten werden (11,1).

Die *Kirche* (Gemeinde Christi) wird in der Wüste genährt und vor Satan geschützt als die unsichtbare (12,6—17); ihre *Bekenner* aber werden noch wie vor versucht werden. Jedoch sollen sie, soviel von ihnen abhängt, aus der Weltstadt Babel ausziehen, nicht Theil nehmen an deren Sünden und an der Verdammung (der Weltkirche, Off. 18,4).

Die kirchliche Gesetzgebung im Kanton Schaffhausen innert der letzten 40 Jahre.

Von *C. A. Bächtold,* Pfarrer in Schaffhausen.

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigte auch im Kanton Schaffhausen die alte Verschlungenheit von Kirche und Staat. Die sondernden Gedanken der Helvetik wurden vom Volke noch nicht verstanden und von den Regierungen der Restauration nicht gewollt. Das absolute reformirte Staatskirchenthum dauerte fort, und auch das von der Geistlichkeit streng festgehaltene Privilegium, dass der Kleine Rath in Sachen der Lehre und des Cultus an das Gutachten der Geistlichkeitssynode gebunden sei, wollte demselben keinen Eintrag thun. Das sichtbare Haupt der Kirche war der Kleine Rath, dessen fürsorgender Thätigkeit selbst die Frage nicht entging, ob es besser sei, am Sonntag um 8 oder 9 Uhr in die Kirche zu läuten, und der sich z. B. im Jahr 1842 in mehreren Sitzungen damit beschäftigte, ob die Melodien des neuen Kirchengesangbuches in Partitur oder nach den 4 Stimmen gesondert gedruckt werden sollen. Aber auch die Männer der Kirche, Pfarrer, Kirchenstände, Synode, walteten nicht blos als Pfleger des religiösen Lebens, sondern Ehe und Schule, Armenpflege, öffentliche Moral und Polizei erfreuten sich, die letztere ausgenommen, ihrer fast ausschliesslichen Aufsicht und Leitung. Es wäre ein fast idealer Zustand gewesen, wenn man in dem rauhen Leben nicht doch manchmal recht unsanft aneinander gestossen wäre, und wenn nicht eine neue Zeit gebieterisch auch an die Pforten unseres kleinen Staatswesens geklopft hätte. Das Convertitengesetz vom 21. April 1847 mit seiner Bestimmung, dass jeder Kantonsbürger, der katholisch wird, falls er eine öffentliche Stelle bekleidet, sich sofort einer Neuwahl unterziehen müsse, und andern ähnlichen war das letzte gesetzgeberische Produkt der alten Zeit.

Mit der Bundesverfassung von 1848 beginnt für den Kanton Schaffhausen, wie für die Schweiz überhaupt, ein neuer Zeitabschnitt, eine Periode, welche in verhältnissmässig rascher Entwicklung die Loslösung der staatlichen Gewalt von ihrer Verschmelzung mit Kirche und Kirchenthum wenigstens einmal in der Weise durchführt, dass sich der Staat von der Kirche emancipirt, während er freilich der Kirche gegenüber seine bisherige Stellung nicht nur beibehält, sondern noch

schärfer betont. Es ist die Bewegung zur Freiheit des Staates von der Kirche, nicht aber zur Freiheit der Kirche vom Staat. Den ersten Schritt auf diesem Wege bezeichnet im Kanton Schaffhausen das Schulgesetz von 1850. Dieses Gesetz hob nicht nur unsere theologische Vorbildungsanstalt, das Collegium humanitatis, sondern auch die Competenz der Kirche als solcher beim Schulwesen auf. An die Stelle des bisherigen Schulraths, der in allen wichtigeren Materien an die Zustimmung des Kirchenraths gebunden war, trat ein vom Grossen Rath gewählter Erziehungsrath, an die Stelle von Pfarrer und Kirchenstand als bisherigen Aufsichtsbehörden des Gemeindeschulwesens, eine von der Gemeinde gewählte Ortsschulbehörde. Ein weiterer Schritt erfolgte durch das Armengesetz von 1851, welches die Besorgung der Armenpflege den Kirchenständen entzog und den Gemeinderäthen übertrug; die bisherigen Befugnisse der ersteren wurden auf das Recht der Antragstellung beim Gemeinderath reduzirt; eine Ordnung der Dinge, welche der Kirche mit *einem* Schlag alle offizielle Mitwirkung bei der öffentlichen Armenpflege abschnitt. Diese Einrichtungen wurden sanktionirt durch die neue *Kantonsverfassung vom Jahr 1852*, welche für den Kanton Schaffhausen überhaupt dieselbe epochemachende Bedeutung hatte, wie die Verfassungsänderungen dieser Zeit in anderen Kantonen. Auf Grund dieser Verfassung wird 1861 ein Gemeindegesetz erlassen, welches die Geistlichen und Kirchenstände auch ihrer noch übrigen Befugnisse bei den Angelegenheiten der politischen Gemeinden, wie z. B. der Kirchengutsverwaltung, vollständig entkleidet. Kirchengut, kirchliche Gebäude gehören den politischen Gemeinden; Pfarrer und Kirchenstände als solche haben kein Wort dazu mitzureden. Das neue Eherecht vom 3. Dezember 1863 liess errathen, dass die Kirche bezüglich ihrer Competenz in Matrimonialsachen und Vaterschaftsklagen bald ebenfalls werde auf's Trockene gesetzt werden; zwei bezügliche Eingaben des Convents, sowie eine von Pfarrer Beck eröffnete Vetobewegung blieben resultatlos. Bevor wir aber diese Bewegung weiter verfolgen, wenden wir uns nun zur Darstellung der gesetzgeberischen Thätigkeit auf spezifisch-kirchlichem Gebiete, wie dieselbe durch die Kantonsverfassung von 1852 inaugurirt wird.

Gleich an der Spitze dieser Verfassung figuriert in § 2 der Satz: „Die Glaubensfreiheit ist unverletzlich. Die christliche Religion nach dem evangelisch-reformirten Lehrbegriffe ist die vom Staat anerkannte Landesreligion. Der paritätischen Gemeinde Ramsen sind ihre bisherigen Religionsverhältnisse gewährleistet.“ Durch § 52 wird die Aufsicht über das Kirchenwesen einem Kirchenrath übertragen, welcher „höchstens zur Hälfte aus Mitgliedern des geistlichen Standes bestehen soll“. § 60 überträgt die Wahl der Ortsgeistlichen (auf Lebenszeit), welche bisher dem Kleinen Rath auf Grund eines dreifachen

Vorschlages des Kirchenrathes zustand, „dem Regierungsrath mit Zuziehung einer der Mitgliederzahl der Wahlbehörde entsprechenden Anzahl von Gemeindeabgeordneten“ (7+7). Als Ergänzung zu diesen Verfassungsbestimmungen dient die durch Regierungsdekret erfolgende Errichtung eines regierungsräthlichen Referats über das Kirchenwesen, für welches folgende Obliegenheiten statuirt wurden: „a) Vorlage sämmtlicher vom Kirchenrath beschlossener Anträge und Gutachten an den Regierungsrath, b) Ausführung der in dieses Gebiet einschlagenden Beschlüsse des Regierungsrathes, c) Führung des Vorsitzes bei den Berathungen des Kirchenrathes. Die Begutachtung und Antragstellung bezüglich der kirchlichen Verhältnisse der katholischen Kirchgemeinden oder Genossenschaften des Kantons ist mit Umgehung des Kirchenrathes dem Referenten über das Kirchenwesen übertragen.“ — Auf der Basis dieser Artikel kam im Jahre 1854 das (gegenwärtig noch zu Recht bestehende) *Kirchenorganisationsgesetz* zu Stand.

Der grosse Rath begründet den Erlass dieses Gesetzes mit den durch die Verfassung nothwendig gewordenen Abänderungen der Kirchenorganisation des Kantons und der Nothwendigkeit der Ergänzung der bisherigen gesetzlichen Bestimmungen. Was die Entstehung des Kirchenrathes von 1854 des Näheren betrifft, so wurde — aber erst auf eine bezügliche Anfrage des Convents hin — die Geistlichkeit im November 1852 von dem Regierungsrath eingeladen, über die in Folge der neuen Verfassung vorzunehmende Revision der Kirchenorganisation ihr Votum abzugeben. Dieses Votum, in einer vortrefflichen (gedruckten) Eingabe vorgelegt, fiel sehr fortschrittlich aus. Der Convent forderte: 1) eine kräftige Bethätigung der Kirchgemeinden, die Wahl der Geistlichen und Kirchenstände durch dieselben und das Recht zur Verhandlung kirchlicher Gegenstände lokaler Natur; 2) eine aus geistlichen und weltlichen Gliedern der Kirchgemeinden, wohl am besten aus Mitgliedern der Kirchenstände bestehende, also sog. gemischte Synode, welcher unter Ratification des Grossen Rathes die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten (Lehre, Gottesdienst, Liturgie, Religionsunterricht, Katechismus) zu übertragen wäre. Diese Synode solle, ausser sämmtlichen Geistlichen, so zusammengesetzt sein, „dass Gemeinden bis zu 1000 Einwohnern je einen und Gemeinden von über 1000 Einwohnern je 2 Abgeordnete zu wählen hätten.“ Es war zwar im Schooss des Convents gegen die gemischte Synode geltend gemacht werden, „dass durch dieselbe dem Eindringen des Radikalismus in's Heiligthum der Kirche Vorschub geleistet werde;“ aber dieser Befürchtung wurde die Thatsache gegenübergestellt, „dass gerade der Radikalismus die gemischte Synode am meisten perhorresziere.“ Die Geistlichen forderten ferner, dass die Vertretung der Regierung in der Synode nicht eine blos fakultative (wie bisher), sondern eine obligatorische sei. Für den Fall

der Beibehaltung einer Geistlichkeitssynode wurde wenigstens die Herbeiziehung der weltlichen Mitglieder des Kirchenrathes postulirt. Der Kirchenrath als kirchliche Exekutivbehörde solle aus drei geistlichen und vier weltlichen Mitgliedern bestehen, welche theils vom Grossen Rath, theils von der Synode gewählt und vom Kirchenreferenten der Regierung präsidirt würden. — Diese Anträge der Geistlichkeit fanden jedoch, wie nicht blos das Conventsprotokoll klagt, sondern wie auch die Folge lehrt, wenig Berücksichtigung. Der Regierungspräsident und Kirchenreferent Zacharias Gisel arbeitete (wirklicher Verfasser ist Pfarrer J. J. Mezger in Neuhausen) einen Entwurf aus, welcher nach Durchberathung durch den Kirchenrath (wobei die gemischte Synode als Minoritätsantrag in's Protokoll fiel) und durch den Regierungsrath am 26. April 1854 dem Grossen Rath zur ersten Berathung vorlag. Wir theilen aus dem Grossrathsprotokoll die wichtigsten Abänderungen, welche der Entwurf bei dieser Berathung erlitt, schon jetzt mit, um die zusammenhängende Darstellung des Gesetzes selbst nachher nicht unterbrechen zu müssen. Zunächst wurde Artikel 2, welcher das Bekenntniss der Kirche aufstellte, beseitigt. Bei Art. 5, welcher die Competenz der Kirchgemeinden regelt, wurde das Recht der Berathung und Beschlussfassung in lokal-kirchlichen Angelegenheiten gestrichen. Art. 21, welcher dem Kirchenstand die Verwaltung des Kirchenguts zurückgeben wollte, wird gestrichen; ebenso der Passus, dass der Kirchenstand über den Ertrag derjenigen freiwilligen Kirchensteuern verfüge, welche nicht zu einem Spezialzweck entrichtet worden sind. Ein Antrag: „der Kirchenstand übt die kirchliche Armenpflege und verfügt zu diesem Zweck über den Ertrag des Klingelbeutels“ bleibt in Minderheit. Bei Artikel 149, welcher die Synode competent erklären will zur Schlussfassung in kirchlichen Dingen, mit dem Zusatz: „Diese Beschlüsse gelangen an den Kirchenrath zu Handen der Regierung, und diese hat das Recht, die Beschlüsse zu genehmigen oder zu verwerfen,“ wird der Ausdruck „Schlussfassung“ ersetzt durch „Antragstellung“. Ein Anzug, es sei das definitive Entscheidungsrecht über die durch die Synode beantragten Beschlüsse dem Grossen Rath zu übertragen, bleibt mit 11 Stimmen in Minderheit. — Die zweite Berathung durch den Grossen Rath fand am 21. und 22. November ej. a. statt. Es lagen dabei auf dem Kanzleitisch: 1) ein Memorandum der Geistlichkeit vom 11. Oktober und 2) eine Vorstellung sämmtlicher Kirchenstände. Die letztern verwahren sich gegen das in's Gesetz aufgenommene zurückgelegte 15. Altersjahr als Confirmationsalter und wünschen Beibehaltung des bisherigen Usus, wonach die Bestimmung hierüber den einzelnen Gemeinden überlassen bleiben soll. Die Geistlichen wehren sich ausserdem meist für die in der Berathung gebliebenen Minoritätsanträge, wie Verwaltung des Kirchengutes durch die Kirchenstände, für das

Selbstconstituirungsrecht der Synode, für Beibehaltung der Gemeindehelferstelle, für die bisherige Altersgränze der Kinderlehrpflichtigkeit u. s. w. Aber der Grosse Rath hielt die Ergebnisse der ersten Berathung in der Hauptsache aufrecht. Bemerkenswerth ist, dass der bei der ersten Berathung beantragte Zusatz zu Art. 142: „Die Anträge der Synode gelangen an die Regierung *zu Handen des Grossen Rathes*" durch Präsidialentscheid (Kantonsgerichtspräs. F. A. Schalch) zurückgewiesen wurde. — Wir gehen nun zur Darstellung des Gesetzes selbst über. Es besteht aus 8 Abschnitten mit 146 Artikeln. Im ersten Abschnitt „allgemeine Grundsätze" wird der damalige Bestand und Umfang der evangelisch-reformirten Landeskirche des Kantons Schaffhausen beschrieben und die Bestreitung der Ausgaben „nach Massgabe des bisherigen Rechtsverhältnisses den kirchlichen Fonds der Gemeinden, den Gemeinden selbst und den zu kirchlichen Zwecken gestifteten kantonalen Fonds oder sonstigen Pflichtigen" überbunden. Der 2. Abschnitt handelt von den *Kirchgemeinden*. Kirchgemeindeversammlungen gab es bis jetzt im Kanton Schaffhausen nicht. „Mitglied der Kirchgemeinde ist jeder volljährige, in der betreffenden Gemeinde ansässige männliche Einwohner reformirten Bekenntnisses und *unbescholtenen Wandels*." Die für die damalige Zeit gewiss ausserordentlich liberale Weglassung, dass die Zugehörigkeit zur Kirchgemeinde nicht von der schweizerischen Nationalität abhängig gemacht wird, hat schwerlich eine andere Ursache als die Vergesslichkeit der Herren Gesetzgeber. Die Kirchgemeinden sind competent zur Wahl der nicht von Amtswegen dem Kirchenstand angehörigen Mitglieder dieser Behörde, zur Wahl der Deputirten bei vorzunehmenden Pfarrwahlen und zur Wahl des Mesners und des Vorsängers. Nach Art. 7 kann gegen die Beschlüsse der Kirchgemeinden (sie können aber keine Beschlüsse fassen!) Beschwerde bei dem Kirchenrathe geführt werden. Im 3. Abschnitt ist vom *Kirchenstand* die Rede. Derselbe ist die Vollziehungsbehörde der Kirchgemeinde (was hat er zu vollziehen?). Er besteht aus 5 bis 7 Mitgliedern. Präsident ist der Ortspfarrer, Vizepräsident der Gemeindepräsident von Amtswegen. Die Mitglieder müssen von anerkannter Rechtschaffenheit und kirchlicher Gesinnung und wenigstens 25 Jahre alt sein (der erste Entwurf hatte 30 Jahre gefordert). Die Amtsdauer beträgt 6 Jahre (durch die Verfasser 1876 auf 4 Jahre reduzirt). Der Kirchenstand hat die Vorberathung sämmtlicher der Kirchgemeinde vorzulegenden Traktanden (welcher?) und übt die kirchlich-sittliche Aufsicht über die Kirchgemeinde; der betreffende Art. 20 enthält den Wortlaut der schon in der Predigerordnung von 1811 enthaltenen Bestimmungen, wobei aber die Aufsicht über das Kirchen- und Armengut, sowie über die Schule wegfällt. Der 4. Abschnitt handelt vom *Kirchenrath*. Derselbe besteht aus dem Kirchenreferenten der Regie-

rung als Präsident, dem Antistes als Vizepräsident, zwei von der Synode gewählten Mitgliedern, einem geistlichen und einem weltlichen, und drei vom Grossen Rath ernannten, wovon eins dem geistlichen Stande angehören muss. Amtsdauer 6 (seit 1876 4) Jahre; doch ist die jeweilige Erneuerung nur eine theilweise (seit 1876 eine totale). Die Funktionen des Kirchenrathes sind: die Aufsicht über das gesammte Kirchenwesen und speziell die Geistlichkeit, Vollzug der kirchlichen Gesetze und Ordnungen, Beurtheilung aller kirchlichen Streitigkeiten, Anordnung der Visitation der Kirchgemeinden (ein Sechstel jährlich) und Entgegennahme der Jahresberichte der Kirchenstände, Abfassung eines Jahresberichtes an die Regierung. Er erlässt die kirchlichen Reglemente, Genehmigung der Regierung vorbehalten. Er kann Geistliche abberufen und suspendiren, solche auch aus dem Etat streichen, Rekursrecht an die Regierung vorbehalten. Er prüft die Candidaten und führt die Geistlichen in ihr Amt ein. Er begutachtet die religiösen Lehrmittel für die Schulen. Er bildet mit dem Erziehungsrath für den Religionslehrer am Gymnasium und dem Professor der hebräischen Sprache einen Vorschlag zu Handen der Regierung. Er begutachtet allfällige Aenderungen in den Besoldungsverhältnissen der Geistlichen, ebenso die Verwendung der Alterszulagen, des Schwarzschen Legats und des Stipendiatenfonds. Er leitet die Abhülfe wahrgenommener Mängel hinsichtlich des Unterhalts der kirchlichen Gebäude und der Verwaltung der Gemeindekirchengüter ein (hat aber keinen offiziellen Einblick in die letztern!) Er hat alle von der Regierung ihm (gnädigst!) aufgegebenen Gutachten zu machen. — Im 5. Abschnitt, der vom *Antistes* handelt, werden die schon vorhandenen, im Jahr 1841 in der „Modification der Organisation des Kirchenrathes" aufgestellten Bestimmungen wiedergegeben. Er ist „das vermittelnde Organ zwischen dem Kirchenrath, resp. der Regierung und der Geistlichkeit" und wird auf dreifachen Vorschlag des Regierungsrathes vom Grossen Rath auf 6 (später 4) Jahre gewählt. Er leitet die Kirchenvisitationen und nimmt die Ordination und die Einführung der Geistlichen vor, schlichtet erstinstanzlich Streitigkeiten zwischen Pfarrer und Gemeinde und verfasst das Bettagsgebot. Er ist der eigentliche Kircheninspektor und visitirt, wann und wo er will. Der 6. Abschnitt, *„Kirchendiener"*, redet von Pfarrer, Mesner und Vorsinger. Pfarrer ist der an der Gemeinde definitiv angestellte Geistliche. Anstellung lebenslänglich. Wahl nach den Bestimmungen der Kantonsverfassung. Erforderliche Qualitäten, Amtsantritt und Rücktritt, sehr einlässlich über Pfrundverhältnisse in Art. 49—71. Die Obliegenheiten des Pfarrers werden bis in's Kleinste spezifizirt. So wird z. B. gesagt: „Der Prediger hat sich gewissenhaft auf jede Predigt vorzubereiten." Art. 79 lautet: „Kinder von Durchreisenden dürfen nur nach erhaltener schriftlicher

Erlaubniss des Regierungspräsidenten getauft werden." Art. 83 und 84 reglementiren die Feier des h. Abendmahls, Art. 85—103 in kleinlichster Weise den Religionsunterricht, ebenso die Thätigkeit des Geistlichen bezüglich der Armenpflege, die aber durch das Gemeindegesetz dem Gemeinderath überbunden ist. Verwahrloste Haushaltungen soll der Pfarrer so oft als möglich besuchen; Kindern, die von ihren Eltern vernachlässigt oder zum Schlechten angehalten werden, soll er besondere Aufmerksamkeit widmen, nöthigenfalls die Taufzeugen an ihre Pflichten erinnern (Art. 106). Besondere Empfehlungsschreiben an Privatleute für Bedürftige darf er nicht ausstellen (Art. 107). Artikel 112 ff. ordnen die pfarramtliche Buchführung. Art. 116 ff. Urlaub, Vikariate, Feldprediger u. s. w. Art. 129 ff. über Abberufung und Suspension. Die Abberufung geschieht durch die Regierung nach Anhörung des Kirchenrathes. In Fällen der Abberufung wegen des Bekenntnisses soll der Kirchenrath auch das Gutachten der Synode einholen. Abschnitt 7 handelt von der *Synode,* über welche bisher ausser den von ihr selbst aufgestellten Ordnungen keine Gesetzesvorschriften bestanden. Die Synode wird gebildet. 1) aus den im Kanton angestellten und den im Kanton wohnenden, in's Ministerium aufgenommen Geistlichen, 2) aus einer Abordnung der Mitglieder der Regierung und 3) aus den Mitgliedern des Kirchenrathes. Die Synode constituirt sich selbst und ist competent: 1) zur Antragstellung in rein kirchlichen Dingen, als kirchliches Bekenntniss, öffentlicher Gottesdienst, kirchlicher Religionsunterricht, Kirchenzucht, Liturgie, Gesangbuch und Katechismus; ihre Anträge gehen an den Kirchenrath zu Handen der Regierung; 2) zu selbstständigen Gutachten über gemischt-kirchliche Gegenstände zu Handen des Kirchenrathes und der Regierung; 3) zur Entgegennahme von Berichten über den kirchlichen und sittlichen Zustand der Gemeinden; 4) zur Wahl von 2 Mitgliedern des Kirchenrathes, eines geistlichen und eines weltlichen; 5) zur Ordination und gelübdlicher Verpflichtung der vom Kirchenrath in die Geistlichkeit aufgenommenen Mitglieder. — Der 8. Abschnitt endlich enthält die Bestimmungen über den *Convent.* Derselbe ist die wenigstens dreimal jährlich einberufene Versammlung der Schaffhauser Geistlichkeit „zur Belebung der amtlichen Thätigkeit, zur Beförderung der wissenschaftlichen Fortbildung und zur Vorbereitung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten." Er hat die Traktanden der Synode vorzuberathen. Der vom Convent gewählte Präsident heisst Dekan.

Das ist das Kirchengesetz von 1854. Es bezeichnet insofern einen Fortschritt, als es die bisherigen, in den übrigen Staatsgesetzen zerstreuten, die Kirche betreffenden gesetzlichen Bestimmungen in einem einheitlichen Ganzen zusammenfasst; materiell dagegen bleibt es durchaus auf dem alten Standpunkt der Staatskirche stehen. Gareis und Zorn (Kirchenstaatsrecht S. 419) sagen sehr scharf: „Das Schaffhauser

Kirchengesetz von 1854 ist mit den heutigen Staatsbegriffen nicht vereinbar, vielmehr ist es das Muster eines staatlichen Kirchengesetzes, wie es *nicht* sein soll; die kleine Reglementirung innerkirchlicher Dinge, die weitgreifende Verquickung von Staat und Kirche, das Ueberwiegen des geistlichen Elementes in der Organisation und Anderes mehr sind hervorstechende Fehler." Vergl. auch ib. S. 430. Wir haben mitgetheilt, wie die Pfarrer selbst in ihrer Eingabe auf Beseitigung der Präponderanz des geistlichen Elementes gedrungen haben; aber vergeblich. Wenn unsere Kirche desshalb gleichwohl „ein ruhiges und stilles Leben führte" (wie es in unserm Sonntagsmorgengebet heisst), so waren ihre Wege nur allzu ruhig und still. Wenn innert der letzten 30 Jahre etwas dazu beigetragen hat, dass bei der Masse des Volkes das Interesse für das kirchliche Leben nicht lebendiger wurde, so ist es dieses Kirchengesetz.

Der Staat freilich, d. h. die staatlichen Oberbehörden, arbeiteten auf dem Boden der kirchlichen Dinge tapfer weiter. Wir geben einen kurzen Abriss des gesetzgeberischen Eifers. Am 19. März 1855 kam das wichtige Gesetz über die kantonale Finanzverwaltung zu Stande, welcher die in kantonaler Verwaltung stehenden Kloster- und Kirchengüter (Klostergut Allerheiligen, Konstanzer Aemter, die sog. vereinigten Aemter, die Pfarrpfrundfonds Buchberg und Burg) zum „mittelbaren" Staatsgut erklärte und mit der Verwaltung der Kantonskasse vereinigte. Aus der langen Reihe der weiteren, sich förmlich jagenden Produkte der Gesetzgebung nur Einzelnes. Im Mai 1860 erblickte ein famoser Vergleich zwischen Stadt und Staat Schaffhausen das Licht der Welt, welcher die Vertheilung des der französischen Kirche gehörigen Fonds mit 72,000 Fr. glücklich bewerkstelligte. In demselben Monat wird eine instructio specialissima für die Kirchenvisitationen erlassen, ein unübertroffenes Muster kleinlichster Reglementirerei. In dem nämlichen Jahre erscheint eine neue Liturgie. Am 27. August 1862 beschliesst der Regierungsrath, dass der durch den Kirchenreferenten Gisel verbesserte Heidelberger Katechismus nicht nur als Lehrmittel für die Schule, sondern auch für den kirchlichen Gebrauch eingeführt sei. Den 19. Mai 1863 erlässt der Grosse Rath ein Gesetz über die kirchlichen Verhältnisse der katholischen Angehörigen des Kantons. Am 14. März 1866 folgt ein Gesetz, welches das Kirchspiel Lohn in zwei Pfarreien spaltet, die Katechetenstelle in der Stadt aufhebt, das gesammte Pfarrpfrundwesen auf neue Grundlagen stellt durch Umwandlung der Naturalleistungen in Geldbeträge und Ablösung der Liegenschaften durch die Gemeinden; für die Pfarrbesoldungen wird das Skalasystem eingeführt und sämmtliche kirchlichen Gebäude gehen an die Gemeinden über. Im Jahr 1867 erscheint ein neues Kirchengesangbuch „mit hochobrigkeitlichen Privilegien". Am 14. März 1876 erlässt der Erziehungs-

rath eine neue Verordnung betreffend Auswahl und Vertheilung des religiösen Lehrstoffs in den Elementarschulen — ohne Begrüssung des Kirchenrathes u. s. w. u. s. w. Man sieht, der Schaffhauser Staat war sich seiner kirchenreglementlichen Aufgaben bewusst, so gut wie die Gnädigen Herren des 17. Jahrhunderts.

Unterdessen war aber die Bundesverfassung von 1874 zur Annahme gelangt, und das Schaffhauser Volk stimmte dem neuen Grundgesetz zu mit 6596 Ja gegen nur 219 Nein. Da durfte man sich mit Grund der Hoffnung hingeben, auch für die Schaffhauser Kirche werde eine bessere Zeit anbrechen. Schon 1870 hatte Pfarrer J. J. Schenkel am St. Johann in Schaffhausen bei Gelegenheit eines Synodalreferates über die gegenwärtigen religiösen Zustände im Kanton Schaffhausen (im Druck erschienen) mit beredten und schlagenden Worten auf die unwürdige Stellung hingewiesen, welche in unserem Ländchen die Kirche dem Staat gegenüber einnehme. Er zeigt hier, wie unter solchen Umständen selbst strenge Kirchenmänner auf Trennung von Staat und Kirche sinnen. Sie fragen sich. „Ist es nicht eine Schmach, wenn die Kirche ihre Lehrbücher, ihre Liturgie, ihr Gesangbuch bis in's Einzelste hinein muss korrigiren, wohl gar sich oktroyieren lassen von solchen, die an ihrer eigentlichen Aufgabe kein Interesse zeigen, möglicherweise derselben feindselig gegenüberstehen? Ist es nicht eine Schmach, wenn die Kirche sich ihre Verfassung muss machen lassen von solchen, die ausdrücklich *wollen*, dass sie möglichst wenig Einfluss habe, dass sie ihren Fond von Bildung, Erkenntnissen, Einsicht, Wohlmeinen, Thatkraft, Begeisterung und Ueberzeugungstreue möglichst wenig verwerthen könne; die bei jeder einzelnen Bestimmung nicht darnach fragen, was der Kirche am erspriesslichsten und ihrem Zweck am entsprechendsten sei, sondern vielmehr darnach, was die Machtsphäre des Staates mehre und die der Kirche mindere, und den Entscheid unter allen Umständen zu Gunsten des Staates treffen, wie es ja nur natürlich ist? Wird nicht die Stellung des Geistlichen innerhalb der durch den Staat bevogteten Landeskirche mehr und mehr eine solche, dass sie als eines gebildeten Mannes, als eines Mannes überhaupt unwürdig bezeichnet werden muss? Sind nicht viele edle Kräfte brach gelegt zum Schaden nicht blos der Kirche, sondern auch des Staates? Zum Theil ist es jetzt schon so, und wenn Projekte, die im Wurf liegen, zur Ausführung kommen, so wird es noch mehr der Fall sein, dass die Kirche blos noch die Nachtheile der Verbindung mit dem Staate hat und die Vortheile nicht mehr. In der Schule wird der Unterricht in der Religion fakultativ; zum Besuch des Confirmandenunterrichts wird das heranwachsende Geschlecht nicht mehr verpflichtet; die Armenpflege wird ihr ganz entzogen; der Pfarrer verliert das Citationsrecht; bei Eheschliessungen hat die Kirche von Gesetzes

wegen nicht zu amten, bei Ehestreit und Ehescheidung auch nicht. Also der wichtigste Grund, der für die Landeskirche sich anführen lässt, dass nämlich das Volk als solches unter kirchliche und religiöse Einwirkung komme, fällt weg. Dafür nimmt die politische Behörde den Ertrag der sonntäglichen Kirchensteuer zu ihren Handen, ohne dass die Organe der Kirche zu deren Verwendung ein Wort zu sagen hätten. Dafür macht der Staat den Gemeindspräsidenten zum Vizepräsidenten des Kirchenstandes, er regiert in alle Anordnungen der Kirche hinein, er schafft Festtage ab, sagt, wenn das h. Abendmahl ausgetheilt werden soll, urtheilt, ob eine Synode gültig sei oder nicht. Und der alleinige Gegenwerth, der in die andere Wagschaale gelegt wird, sind die Pfarrbesoldungen und Pfarrwohnungen, und der sollte alle Nachtheile aufwiegen!" Im Einzelnen werden die Schattenseiten der jetzigen Organisation so gezeichnet: „Sie schneidet jede freie Bewegung der Kirche auf allen Seiten so ab, dass Kirchgemeinde, Kirchenrath, Synode zu dem unselbstständigen Dasein verkrüppelt sind. Der Schwerpunkt des ganzen Kirchenregiments ist in die Regierung verlegt. Denn: Ein Regierungsrath ist Präsident des Kirchenrathes, während in Zürich der Antistes, im Thurgau ein Geis'licher es ist. Die Regierung entscheidet, ob ein Colloquium mit einem Pfarrer gehalten werden soll; in anderen Kantonen ist das Sache des Kirchenrathes. Die Regierung entscheidet über Einführung von Katechismus und Liturgie (und Gesangbuch); in allen andern Kantonen ist das Sache der Synode und des Kirchenrathes. Die Regierung bestimmt den Amtsantritt der Geistlichen. Die Regierung berichtet über kirchliche Angelegenheiten an den Grossen Rath und ändert, wie sie mag, die Berichte des Kirchenrathes, während in Zürich der Kirchenrath der Synode berichtet und diese selbstständig den Bericht prüft und herausgibt. Die Regierung entscheidet in letzter Instanz über Zulassung von Confirmanden zum Confirmandenunterricht und desavouirt alle vorangehenden Instanzen, Kirchenstand, Antistes und Kirchenrath. Die Regierung entscheidet über die Dauer von Vikariaten und setzt Pfarrverweser ein; sie erklärt, ob eine Synode sich rite versammelt hat oder nicht; sie macht den dreifachen Vorschlag für die Wahl des Antistes, was in Zürich die Synode thut; sie kann das Zustandekommen einer Pfarrwahl verhindern durch Einlegen von weissen Zeddeln, was anderwärts unerhört ist, nur etwa noch in Bern eine traurige Analogie hat. Der Regierung müssen alle Anträge der Synode unterbreitet werden. Mit der Regierung verkehrt in der Regel der Antistes nicht mit Kirchenrath oder Synode wie in Zürich. So ist eigentlich bei uns die Regierung der summus episcopus, und Schaffhausen bildet in dieser Beziehung ein unicum in der ganzen Eidgenossenschaft. Begreiflicherweise ist durch einen solchen Zustand das Wirken aller übrigen

Organe gehemmt. Die Synode ist zu einer blossen Expertenversammlung herabgesunken, die an dem grössten Uebel, der Langweiligkeit, leidet, weil keine in's Leben eingreifenden Beschlüsse gefasst werden können. Der Kirchenrath ist das fünfte Rad am Wagen. Die Geistlichen sind gewohnt, in einer Menge von Fällen sich an den Antistes zu wenden; nach seinen *gesetzlichen* Competenzen aber scheint der Antistes oft nur der Briefträger der Regierung zu sein. Dass den Kirchgemeinden nichts Anderes als Wahlen zugetheilt wurde, ist gerade eine Schmach. Unter diesen Umständen darf es nicht auffallen, dass in einer Convents-Verhandlung von der „Elendigkeit" unserer Kirchenverfassung geredet wurde. Alles ruft nach einer andern, würdigeren Stellung der reformirten Kirche Schaffhausens. Bereits sind andere Kantone uns vorangeeilt (S. 44. 57). Schon einige Jahre vor diesem Synodalvotum hatte eine stark besuchte öffentliche Versammlung im Grossrathssaal stattgefunden, welche das Unbefriedigende unserer kirchlichen Zustände auch als im allgemeinen Bewusstsein liegend konstatirte.

Die erste Umwendung der in der neuen Bundesverfassung niedergelegten Prinzipien erfolgte, aber wiederum nach der negativen Seite, durch das eidgen. Gesetz über Civilstand und Ehe, welches die Geistlichen auch ihrer in diesen Gebieten noch innegehabten Competenzen entkleidete. Erst die neue *Kantonsverfassung vom 24. März 1876* bahnte den Weg zu einer positiven Umgestaltung der Verhältnisse und schuf die Möglichkeit, unserer Kirche eine Stellung anzuweisen, welche dem längst gefühlten Bedürfniss und den Forderungen der Bundesverfassung entspricht. Der Kanton Schaffhausen war durch dieses Grundgesetz mit *einem* Male aus der hintersten Linie in die Reihe der am meisten fortgeschrittenen Kantone vorgerückt. Während die frühere Verfassung nur einige wenige Bestimmungen über kirchliche Dinge enthielt, gibt die Verfassung von 1876 „in umfassender Weise Normen über das in Schaffhausen massgebende Kirchenstaatsrecht, welche von durchaus richtigen, den modernen Prinzipien vollkommen entsprechenden Gesichtspunkten ausgehen" (*Gareis* a. a. O. S. 419). Zunächst ist als Artikel 10 der Artikel 49 der Bundesverfassung von der Gewissens- und Cultusfreiheit aufgenommen. (Wir referiren theilweise mit *Gareis* und *Zorn*.) Dann wird in Art. 49—54 zwar die Staatshoheit gegenüber *allen* religiösen Korporationen und Gesellschaften prinzipiell zum entschiedenen Ausdruck gebracht; zugleich aber wird wiederum prinzipiell *allen* religiösen Korporationen das Recht zugesprochen, sich selbständig zu organisiren, und zwar bezüglich ihrer *innern* Angelegenheiten gleichgültig, ob sie im Uebrigen in einem Spezialverhältniss zum Staate stehen oder nicht, d. h. ob sie öffentliche oder private Religionsgesellschaften sind. Bezüglich der *äusseren* Angelegenheiten

wird ein Unterschied gemacht zwischen den *öffentlichen* und *privaten* Corporationen; den letzteren gibt die Verfassung auch in dieser Beziehung freie Hand, nur im Interesse der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung wird ein staatliches Einspruchsrecht vorbehalten; den *öffentlichen* Korporationen dagegen, wozu die bisherige reformirte Landeskirche, die katholische Kirchgemeinde Ramsen und alle andern religiösen Genossenschaften gehören, welchen der Staat in der Folge die Rechte einer öffentlichen kirchlichen Corporation verleihen wird, gewährt sie in den *äusseren* Angelegenheiten die Selbständigkeit nur unter folgenden Einschränkungen:

1. Hinsichtlich der Organisation der *Kirchgemeinden.* Deise bestehen aus allen Einwohnern des Kirchsprengels, welche der betreffenden öffentlichen kirchlichen Corporation angehören; aber stimmberechtigt sind nur die niedergelassenen volljährigen männlichen Confessionsgenossen. Die Erfordernisse des kirchlichen Stimmrechts waren in der vorigen Verfassung negativ dahin bestimmt, dass Nichtgemeindebürger davon nicht ausgeschlossen waren; die neue Verfassung gibt das Stimmrecht positiv auch den Niedergelassenen, also auch den nichtkantonsangehörigen Schweizern und auch den niedergelassenen Ausländern (*Garcis* bestreitet das letztere fälschlich; es wurde durch spätere offizielle Interpretation auf Grund des Verfassungsrathsprotokolls durch den Grossen Rath anerkannt). Die Kirchgemeinden entscheiden auf Antrag des Kirchenstandes über die kirchlichen Bedürfnisse.

2. Hinsichtlich der Besetzung der *Pfarrstellen.* Die anzustellenden Geistlichen müssen eine Staatsprüfung bestanden haben; alle geistlichen Aemter sind provisorisch und zwar mit 8jähriger Amtsdauer; die geistlichen Aemter der öffentlichen Kirchen werden durch Wahl der Kirchgemeinden besetzt, ebenso werden Kirchenstand und Kirchendiener von den Kirchgemeinden auf 4 Jahre gewählt. Die materiellen Bedürfnisse der öffentlichen Kirchen werden gedeckt: 1) aus Staatsbeiträgen, deren Höhe das Gesetz regelt, 2) aus dem vorhandenen Kirchengut (die Kirchgemeinden entscheiden auf Antrag des Kirchenstandes über die kirchlichen Bedürfnisse, Art. 102) und 3) wenn dieses nicht hinreicht, aus Kirchensteuern, welche von den Kirchgenossen nach den gleichen Grundsätzen, wie die Gemeindesteuer, zu erheben sind, — wobei selbstverständlich die eidgenössische Gesetzgebung nach Massgabe von Art. 49 der Bundesverfassung vorbehalten bleibt. Ueber die Verwaltung des Kirchenguts ist ein Spezialgesetz vorgesehen (Art. 104). — Das sind die kirchenstaatsrechtlichen Bestimmungen der Kantonsverfassung von 1876. Der grosse Unterschied von 1852er Verfassung und dem Kirchengesetz von 1854 springt in die Augen. Die Sonderung der staatlichen und rein kirchlichen Sphäre, welche in den letzten Jahrzehnten einseitig zu Gunsten des Staates vollzogen wurde,

wird durch diese Aufstellungen auch zu Gunsten der Kirche ermöglicht. Es handelte sich jetzt nur noch darum, dies mittelst der Spezialgesetzgebung auszuführen und in's Leben zu rufen. Der gute Wille hiezu schien auch vorhanden zu sein. Aber wie ganz anders sollte es kommen! Beschreiben wir nun den Gang des Trauerspiels.

Art. 6 der Uebergangsbestimmungen der Verfassung sieht die Einberufung constituirender Versammlungen für die öffentlichen kirchlichen Corporationen vor; schon auf den 26. Dezember desselben Jahres 1876 ordnete die Regierung die Wahl der betreffenden Abgeordneten an. Die Wahl fand bei aussergewöhnlich starker Betheiligung statt; von 7620 Stimmberechtigten erschienen 6293 bei der Urne. Der frische Luftzug, der von der Verfassung ausging, hatte ein neues Interesse an den kirchlichen Fragen geweckt. Am 22. Januar 1877 trat die constituirende Synode der reformirten Landeskirche zum ersten Mal zusammen. Sie zählte 70 Mitglieder, worunter 28 Geistliche — nur eine Gemeinde hatte ihren Pfarrer nicht gewählt, — 7 Lehrer und Professoren, 10 Gemeindepräsidenten; 18 Mitglieder sassen auch im Grossen Rath. Die Sitzung wurde eröffnet durch Antistes Dr. theol. J. J. Mezger mit einer trefflichen Rede (gedruckt), worin ein Rückblick geworfen wird auf die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat und speziell unserer Synode von der Reformation bis zur Gegenwart. Nach Bestellung ihres Büreau's (Präs. Regierungsrath Hallauer) beauftragte sie eine Siebner-Commission mit Ausarbeitung des Entwurfs einer Kirchenordnung. Die Commission ging ohne Säumen an die Arbeit; schon am 4. Juni konnte der (von Pfarrer J. J. Schenkel redigirte) Entwurf der Synode vorgelegt werden. Obgleich sich bei der ersten Berathung namentlich bezüglich des kirchlichen Stimmrechtes, der Disziplinarbefugnisse der Kirche und der ökonomischen Fragen sehr abweichende Ansichten kundgaben, wurde doch die in drei Sitzungen durchberathene Vorlage schliesslich mit Einmuth angenommen und zur Vorbereitung für die zweite Lesung an die Commission gewiesen. Da in dem Entwurf auch Bestimmungen finanzieller Natur Aufnahme gefunden hatten, so knüpfte die Commission zugleich Unterhandlungen mit dem Regierungsrath über diesen Gegenstand an, die aber einstweilen zu keinem Resultat führten; allgemein wurde die Wünschbarkeit genauer Nachforschung über die Entstehung und die rechtliche Natur unserer Kirchen- und Pfrundgüter ausgesprochen. Am 1. und 2. Oktober 1877 folgte die zweite Berathung der Kirchenordnung, und die Schlussabstimmung ergab eine grosse Mehrheit für Annahme. Es erübrigte nur noch die durch Art. 51 der Kantonsverfassung geforderte Genehmigung des Staates, welche sofort nachgesucht wurde. Damit begann die Leidenszeit der Ordnung. Nach Ansicht des Regierungsrathes stand die Prüfung der Organisation nicht *ihm*, sondern dem Grossen Rathe

zu. (Die Verfassung redet blos von Genehmigung des *Staates.)* Im Fernern hielt es die Regierung für geboten, dass *vor* der staatlichen Genehmigung die in Art. 52 und 104 der Verfassung vorgesehenen Gesetze über die „Leistungen des Staates und der Gemeinden für religiöse Zwecke" und über die „Verwaltung der Kirchengüter" erlassen werde; sie beschloss, in diesem Sinn an den Grossen Rath zu berichten und bestellte gleichzeitig eine Commission zur Ausarbeitung dieses Gesetzes. Aber die Commission trat nie zusammen. Inzwischen kam (den 17. September 1879) die Kirchenordnung im Regierungsrath dennoch zur Verhandlung; die Meinungen gingen aber schon bei der Frage der Zugehörigkeit zur Landeskirche so weit auseinander, dass die Behörde auf Fortsetzung der Berathung verzichtete und die Kirchenordnung zum Entscheid der prinzipiellen Fragen ohne jeden Antrag dem Grossen Rath übermittelte. So gelangte das Werk der Synode nach 2jähriger Ruhe unter den deutlichen Zeichen der Ungnade des bisherigen Landesbischofs an den Kantonsrath. Dieser ernannte eine Siebner-Commission, bestehend aus den Kantonsräthen Pfarrer Schenkel, Dr. Schoch, Pfarrer Lang, Forstmeister Vogler, Nationalrath Joos, Obergerichtspräsident Scherrer und Oberst Bringolf zur Prüfung des Entwurfs, und den 7. Juli 1880 legte dieselbe in einem einlässlichen Gutachten ihren Bericht vor. Dieses von Pfarrer J. J. Schenkel verfasste Gutachten (gedruckt) darf in Bezug auf Unparteilichkeit, Gründlichkeit, Mässigung, Umsicht und Weisheit als eine Musterarbeit bezeichnet werden. Dasselbe legt zuerst die allgemeinen Grundsätze dar, nach welchen der grosse Rath die Prüfung der Kirchenordnung vorzunehmen habe, wobei namentlich betont wird 1) dass es gemäss der Kantonsverfassung nicht Sache des Grossen Rathes sein könne, materielle Aenderungen vorzunehmen, dass es aber 2) seine Pflicht sei, etwa in der Ordnung vorkommende verfassungswidrige Bestimmungen zu bezeichnen und von der constituirenden Synode Abänderung zu ververlangen, und dass es 3) dem Grossen Rathe freistehen müsse, „auch in Bezug auf solche Punkte, die dem Gesetze nicht zuwiderlaufen, aber doch in dieser oder jener Hinsicht als unpassend erscheinen, zwar nicht Vorschriften zu geben oder Forderungen zu stellen, aber doch Bedenken auszusprechen und Wünsche zu äussern, immerhin in dem Sinn, dass die Genehmigung der Kirchenordnung nicht von der Berücksichtigung dieser Bedenken abhängig gemacht werden dürfe." Im zweiten Theil des Gutachtens wird die finanzielle Frage besprochen. Die Commisson theilt mit, wie sie sich überzeugt habe, dass ohne gleichzeitige Regulirung der finanziellen Fragen nicht voranzukommen sei; sie legt daher gleichzeitig den Entwurf eines „Gesetzes über die Leistungen des Staates und der Gemeinden für religiöse Zwecke und über die Verwaltung des Kirchenguts" vor. Im dritten Theil werden

einige Anstände namhaft gemacht, welche die Commission gegen einzelne Artikel der Kirchenordnung erhebt. Am 10. August 1880 lagen das Gutachten der Commission mit den beiden Entwürfen (Kirchenordnung und Gesetz über die finanziellen Leistungen) dem Grossen Rathe vor. Die Berathung führte zu dem Beschluss, es sei vor allem eine genaue Untersuchung über die Entstehung und die Rechtsgrundlagen der bisher von Kanton und Gemeinden geleisteten finanziellen Opfer anzustellen und die Berathung sämmtlicher, die ökonomischen Verhältnisse beschlagenden Bestimmungen bis nach Abschluss dieser Untersuchungen zu verschieben. Diesem Beschlusse gemäss wurde die Behandlung des Gesetzesentwurfs über die Leistungen etc. vorläufig verschoben und in den Sitzungen vom 22. Februar und 7. Juni 1881 nur auf den *nicht-finanziellen* Theil der *Kirchenordnung* eingetreten; das Ergebniss der Berathung war eine Reihe minder wichtiger Ausstellungen, welche nun der constituirenden Synode zur nochmaligen Erdauerung und womöglich zur Beseitigung empfohlen wurden. Den Hauptanstoss bildeten die schon in der Synode stark beanstandeten Art. 14 und 15, welche den Kirchgemeinden das Recht vindizieren wollten, „Kirchenglieder, die schweres öffentliches Aergerniss geben oder der kirchlichen Ordnung sich beharrlich widersetzen, nach wiederholter Warnung und Mahnung von Seiten des Pfarrers und Kirchenstandes (auf die Dauer von höchstens 2 Jahren) vom Gemeindeverband auszuschliessen." Nach 4jähriger Unterbrechung versammelte sich die constituirende Synode zu ihrer siebenten Sitzung zum Behuf der Besprechung der grossräthlichen Wünsche und genehmigte die letztern durchgängig; selbst der Artikel von der Kirchenzucht wurde ersetzt durch den ungefährlichen Satz: „Eine besondere Verordnung wird die Disziplinarbefugniss der Kirche feststellen. Strafen oder Zuchtmittel gegen Leib, Vermögen, Freiheit und bürgerliche Ehre sind unzulässig." Eine ernstere Debatte enstand erst bei der Frage über das weitere Vorgehen. Sollte die Kirchenordnung, abgesehen von den noch unerledigten finanziellen Artikeln, in der allerdings verstümmelten Gestalt dem evangelischen Volke zur Abstimmung vorgelegt, oder sollte damit zugewartet werden, bis auch die Geldfrage bei dem Grossen Rathe ihre Erledigung gefunden hatte? Die Mehrheit entschied für die letztere Ansicht; es hiess, die Aufgabe der constit. Synode bliebe ohne Bereinigung der finanziellen Verhältnisse eine ungelöste; ausserdem befürchtete man mit Grund, die ökonomische Frage könnte von den Staatsbehörden ganz fallen gelassen werden. Die Synode beschloss daher, dem Grossen Rath die auf seinen Wunsch revidirten §§ zur Genehmigung vorzulegen und denselben gleichzeitig zu ersuchen, mit möglichster Beförderung die finanziellen Verhältnisse zu ordnen und der Synode darüber Bericht zukommen zu lassen. Die nächste Folge

war, dass der Grosse Rath in seiner Sitzung vom 16. Mai 1882 der Kirchenordnung, *soweit sie nicht die ökonomischen Verhältnisse beschlägt,* die endgültige *staatliche Genehmigung* ertheilte. Hätte man vorausgesehen, was später geschah, so würde sich die Synode ohne Zweifel mit diesem Resultat begnügt und den Entwurf ohne die finanziellen §§ dem Volk vorgelegt haben; sie wäre wahrscheinlich damit durchgedrungen.

Inzwischen war die vom Grossen Rath beschlossene Untersuchung über die Herkunft der Kirchengüter und die Entstehung der finanziellen Leistungen des Staates und der Gemeinden namentlich an die Pfarrbesoldungen durchgeführt worden. Der Bericht des mit der Untersuchung Betrauten ist niedergelegt in der Schrift von Pfarrer C. A. Bächtold: „Geschichte der Pfarrpfründen im Kanton Schaffhausen. Schaffhausen 1882;" im folgenden Jahre vermehrt durch eine Beilage: „Tabellen über die Pfarrbesoldungen und Gemeindekirchengüter," worin die Resultate in kurzer Uebersicht für jede einzelne Pfarrei zusammengestellt sind. Bevor wir auf diese Untersuchung näher eintreten, müssen wir die Grundsätze mittheilen, nach welchen die vorerwähnte grossräthliche Commission in ihrem Gesetzesentwurf über die Leistungen des Staates etc. die finanziellen Verhältnisse der öffentlichen kirchlichen Corporationen geordnet wissen wollte. Von der durch die Kantonsverfassung garantirten (relativen) Selbständigkeit der Kirchen ausgehend, stellte die Commission als obersten Grundsatz auf, dass auch die Verwaltung ihrer ökonomischen Angelegenheiten in die Hand der Kirche übergehen solle, wobei aber die Oberaufsicht des Staates selbstverständlich vorbehalten bleibe; die beiden gegenwärtig bestehenden Corporationen, nämlich die bisherige reformirte Landeskirche und die katholische Kirchgemeinde Ramsen, seien daher vom Staat und den Gemeinden „nach Verhältniss der bisherigen Leistungen" ein für allemal auszusteuern. Es ist also für die reformirte Landeskirche ein Centralkirchengut zu errichten, welches kirchlicher Verwaltung untersteht. Das reformirte Centralkirchengut wird gebildet: 1) aus den bisher vom Staat verwalteten kirchlichen Stiftungen (Schwarz'sches Legat für Theologiestudirende und Stipendiatenfonds), 2) aus einem dem bisherigen kantonalen Kirchen- und Schulfond entnommenen a) Kapital von 100,000 Franken als Aequivalent für die allgemeinen Verwaltungskosten der Kirche und zur Bestreitung der Alterszulagen der Geistlichen und b) einem Kapital, welches dem 22½fachen Betrag der vom Staat laut Gesetz zu bestreitenden Beiträge an die Pfarrbesoldungen entspricht. Nach der Uebergabe fallen sämmtliche staatliche Leistungen für kirchliche Zwecke weg. Bezüglich der Verwendung des Centralkirchenguts forderte die Commission speziell (in Uebereinstimmung mit den betreffenden Artikeln der Kirchenordnung),

dass in dem Fall, wo sich innerhalb einer Kirchgemeinde eine Minderheit gebildet habe, die Minoritätsgemeinde, wofern ihre Seelenzahl 1/3 der Gesammtkirchgemeinde ausmache, auf einen entsprechenden Theil der Erträgnisse des Kirchenguts Anspruch haben, dafür aber auch an den auf die Kirchgemeinde entfallenden Leistungen an das Centralkirchengut partizipiren solle. Die Leistungen der *Gemeinden* werden so festgesetzt: 1) das sonntägliche Kirchenopfer, welches bisher in das politische Armengut fiel, wird den Kirchgemeinden zu freier Verfügung überlassen. 2) Die Kirchengüter (Grundstücke, Mobiliar und Kapitalien), bisher von den Civilgemeinden verwaltet, gehen in das Eigenthum der Kirchgemeinden über, ebenso die Kirchengebäude, die Pfarr- und Mesnerhäuser; wo die Baulast nicht auf dem Kirchengute haftet, ist sie von den Pflichtigen abzulösen. In denjenigen Gemeinden, wo das Einwohner- und Bürgergut bisanhin jährliche Zuschüsse zu kirchlichen Zwecken zu leisten hatten, sind diese Leistungen ebenfalls an die Kirchgemeinden abzulösen. Ueber die Verwaltung wird bestimmt, dass der Centralfonds von einer kirchlichen Centralstelle, die Gemeindekirchengüter von den Organen der Kirchgemeinde zu verwalten seien, und dass die staatliche Oberaufsicht durch den Regierungsrath ausgeübt werde, welchem die Rechnungen alljährlich vorgelegt werden müssen, der die Verwaltungsreglemente genehmigt und das Recht hat, jederzeit von jeder Verwaltung Einsicht zu nehmen. Betreffend Aussteuerung der katholischen Kirchgemeinde Ramsen wird gesagt, dass der Staat den sogenannten Diöcesanfond an die Gemeinde herauszugeben habe.

Es ist begreiflich, dass diese für unsern Kanton durchaus neuen und eingreifenden Vorschläge, so sehr sie die von selbst sich ergebende Folge der von der Verfassung geforderten Selbständigkeit der kirchlichen Corporationen waren, schon im Schoos der Commission nicht ohne Widerspruch durchdrangen; immerhin wurden schliesslich sämmtliche Artikel nahezu einstimmig angenommen. Ein einziger Punkt führte zu einem dem Grossen Rathe überwiesenen Minderheitsantrag. Die bisherigen (und noch gegenwärtigen) Beiträge der Gemeinden an ihre Pfarrbesoldungen sind nämlich von sehr verschiedener Höhe; die einen Gemeinden haben viel, die andern wenig, noch andere haben gar nichts zu geben. Der in der Commission sitzende Vertreter der Gemeinde Hallau, welche fast die ganze Besoldung ihres Pfarrers zu bestreiten hat, stellte daher den Antrag, dass der Staat nicht blos den kapitalisirten Betrag seiner *eigenen* Beiträge, sondern das den *ganzen* Pfarrbesoldungen (die bisherigen Leistungen der *Gemeinden* eingerechnet) entsprechende Kapital in den projektirten kirchlichen Centralfonds einzuwerfen habe, womit die Leistungen der Gemeinden mit

einem Mal sammt und sonders gestrichen worden wären. Dieses schon bei der Grossrathssitzung vom 10. August 1880 gestellte Ansinnen wurde das spezielle Motiv zu dem Grossrathsbeschluss betreffend Anstellung einer allgemeinen Untersuchung über die Kirchen- und Pfarrpfrundgüter, weshalb auch die Untersuchung gerade über diesen Punkt eine besonders genaue und in's Spezielle gehende sein musste. Die Untersuchung ergab, dass (wie übrigens zu erwarten stand) die berührte Verschiedenheit durchaus auf soliden, theils bis in die Ursprünge der Pfarreien zurückreichenden, theils erst in neuerer Zeit geschaffenen Rechtsgrundlagen basirte, und dass somit der Majoritätsantrag der Commission der unbedingt richtige war. Die Untersuchung stellte ferner heraus, dass der Staat bisher in keiner Hinsicht *mehr* an die Kirche, resp. die Pfarrbesoldungen, gab, als er strengrechtlich verpflichtet ist, m. a. W., dass die finanziellen Leistungen des Staates an die Kirche nichts anderes repräsentieren als die Erfüllung der Verpflichtungen, welche auf den ihn an übergegangenen Kirchengütern haften. Aehnlich verhält es sich mit den Leistungen der Gemeinden. Da dieser Gegenstand vielleicht geeignet ist, ein weiteres Interesse zu erregen, erlauben wir uns über die Untersuchungen ausführlichere Mittheilungen.

Die Gesammtsumme der Schaffhauser Pfarrbesoldungen (Alterszulagen abgerechnet) beträgt 72,800 Fr.; daran gibt der Kanton Fr. 57,705. 58, die Gemeinden Fr. 14,547. 75; ferner werden an Pfrundliegenschaften von den Geistlichen noch benützt Fr. 546. 67. — Die Beitragspflicht des Staates wird wenigstens von Seiten der Geistlichkeit mit Vorliebe auf die These gegründet: Ehemaliges Klostergut ist Kirchengut — mit Rücksicht darauf, dass die theilweise sehr beträchtlichen Klostergüter in der Reformation säcularisirt worden waren. So richtig nun dieser Satz im Allgemeinen sein mag und so sehr auch die Geschichte der Verwendung des Klosterguts dafür spricht, so ist er doch keineswegs rechtlich unanfechtbar. Die angestellte Untersuchung sah daher von diesem Satz vollständig ab und stellte sich auf den soliden Boden, dass der Staat durch Uebernahme der Klostergüter unter allen Umständen zur Sustentierung derjenigen Pfarreien verpflichtet sei, die seiner Zeit mit sammt ihrem Gut und ihren Einkünften den Klöstern oder klosterartigen Stiftungen inkorporirt worden, und dass der Umfang dieser Verpflichtungen so weit reiche, als dieselben durch die Inkorporation und durch etwaige spätere rechtsgültige Abmachungen festgestellt worden sind. Aus diesem Satz ergab sich die finanzielle Verpflichtung des Kantons Schaffhausen gegenüber folgenden Pfarreien: 1) gegenüber denjenigen, welche von dem ehemaligen Kloster Allerheiligen abhängig waren, d. h. den Pfarreien der Stadt Schaffhausen, den ehemals sogenannten Filialen

(Buchthalen, Hemmenthal, Buch, Neuhausen, Herblingen) und den Pfarreien Beringen und Dörflingen; die bei einzelnen Pfarreien vorhandenen Complicationen, wie z. B. bei Dörflingen (welches theilweise mit Zürich in Verbindung stand), lassen wir hier ausser Betracht; 2) gegenüber den Pfarreien des Schaffhauser Spitals, d. h. den Pfarreien Merishausen-Bargen und Löhningen; 3) gegenüber der ehemals dem Kloster Paradies gehörigen Pfarrei Lohn-Opfertshofen; 4) gegenüber den dem Kloster St. Georgen in Stein inkorporirten Pfarreien Stein und Ramsen. Alle diese Pfarreien sind vor der Reformation mit ihren Gütern den genannten geistlichen Stiftungen einverleibt worden; die Klöster bezogen deren Einkünfte, hatten aber durch die Inkorporation zugleich auch die darauf haftenden Beschwerden, namentlich die Pfarrbesoldungslast, übernommen, welcher sie durch Abfindung des Pfarrers (vicarius perpetuus) mit der meist recht kargen sogenannten Congrua zu genügen pflegten. Dass die Klöster mit diesen Inkorporationen einen oft bedeutenden Gewinn machten, lässt sich schon daraus errathen, dass sie sich darum emsig bewarben und dieselben, wie der Wortlaut der Einverleibungsurkunden meist deutlich heraussagt, von Papst und Bischof gewöhnlich mit Rücksicht auf ihre finanzielle Bedrängniss erhielten. Alle diese durch die Inkorporation entstandenen materiellen Vortheile gingen nun bei der Säcularisation an den Staat über, aber ebenso auch die damit verbundenen Verpflichtungen (Congrua, oft auch die Baulast bei der Kirche oder einem Theil derselben etc). Der materielle Gewinn, welchen der Staat bei diesem Geschäft machte, vergrösserte sich selbstverständlich noch um ein Beträchtliches dadurch, dass manche geistliche Stellen in Folge der Reformation überflüssig wurden und eingingen (z. B. bei der Kirche St. Johann in Schaffhausen reduzirte sich die bepfründete Geistlichkeit von 14 Mann auf 3). Es fiel daher dem Staat auch gar nicht ein, seine auf dem eingezogenen Klostergut haftenden Verbindlichkeiten zu bezweifeln; es war selbstverständlich, dass er als nunmehriger Inhaber der *ros* auch die darauf haftenden Reallasten trug; das Pfrundcorpus des Pfarrers wurde sogar hie und da ohne Murren verbessert, wenn man man auch nicht gerade sehr grossen Eifer dabei bewies. Nach einer in den Jahren 1574 (ungefähr) und 1643 vorgenommenen allgemeinen Revision blieben die Pfrundcorpora mit wenigen Modificationen im Wesentlichen in demselben Bestand bis zum Jahr 1843. So war es vor allem bei den Pfarreien des Klosters *Allerheiligen*, aber auch bei den Pfarreien des *Spitals*. Die Pfarrei Lohn ferner kam bei der durch die eidgenössischen Orte im Jahr 1574 vorgenommenen Vertheilung des Klosterguts *Paradies* mit dem dem Kanton Schaffhausen angewiesenen Theil als Reallast an Schaffhausen; der Kanton Schaffhausen ist also seitdem auch zur Alimen-

tation des Pfarrers von Lohn vertraglich verpflichtet (Vertrag vom 13. Mai 1574: „Die Herren von Schaffhausen sollen ihre Priester und Prädicanten ennet Rhyn bei ihrer Competenz erhalten"). Die Pfarreien des Klosters St. Georgen in Stein gingen mit dem Klostergut im Jahr 1806 durch Tausch gegen im Zürcher Gebiet liegende Gefälle verschiedener Schaffhauserischer Verwaltungen „mit allen Zubehörden, Nutzen und Lasten des Klosters" von Zürich an Schaffhausen über (Vertrag vom 11. Oktober 1806); die daherige Pfarrbesoldungslast (Pfarrer und Helfer) ist selbstverständlich bei dem Tausch in Rechnung gebracht worden, wird auch in dem Tauschvertrag ausdrücklich erwähnt. Die finanzielle Verpflichtung des Staates Schaffhausen ist somit auch hier über alle Anfechtung erhaben. Eine weitere, fünfte Klasse der Schaffhauser Pfarreien bilden diejenigen, welche in demselben Verhältniss zu dem Bischof oder Hochstift von *Konstanz* standen, wie die übrigen zu den Klöstern. Es sind; a) die Pfarreien Schleitheim und Beggingen, seit uralter Zeit (10. Jahrhundert) dem Kloster Reichenau gehörig und durch Vereinigung dieses Stifts mit dem Bisthum Constanz im Jahre 1540 an Konstanz übergegangen; b) die Pfarrei Rüedlingen-Buchberg, seit uralter Zeit (seit dem 13. Jahrhundert urkundlich) Patronatspfarrei des Stifts Oehningen und mit diesem im Jahr 1534 durch Vereinigung mit dem Bisthum Konstanz ebenfalls konstanzisch geworden; c) die Pfarrei Neunkirch mit ihren ehemaligen 5 Filialen (die jetzt alle selbstständige Pfarreien sind), welche schon in dem bekannten von K. Friedrich I. der Kirche Konstanz ausgestellten Privileg von 1155 als bischöflich-konstanzisch bezeichnet und im Jahr 1295 vom Bischof an das Domkapital (welches bisher die Kirche mit dem Bischof gemeinschaftlich besass) abgetreten wurde; d) die Pfarrei Thäyngen, seit 1243 ebenfalls dem Hochstift Konstanz gehörig. Als Inhaber dieser sämmtlichen Pfarreien besassen Bischof und Domkapital nicht nur das Patronatsrecht, sondern bezogen auch bald mehr, bald weniger beträchtliche Einkünfte dieser Pfarreien (das Verhältniss war bei den einzelnen verschieden), Zehnten, Grundzinse, hatten liegende Güter, Aecker, Wiesen, Gebäude, Mobilien etc. Als solche werden sie auch, als z. B. die Filialen Unterhallau, Oberhallau, Siblingen, Beggingen etc. von dem Bischof oder dem Rath in Schaffhausen zu selbstständigen Pfarreien erhoben wurden, bei Errichtung des Pfrundcorpus um ihre Beihülfe angegangen, welche sie, wenn auch ungern doch niemals ganz versagen; überall lassen sie sich zu einer grösseren oder geringeren Verbesserung des Corpus herbei. Dieses Verhältniss blieb bis zum Jahr 1804, wo in Folge des Regensburger Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803 das Bisthum Konstanz säcularisirt und seine Besitzungen, Gefälle und Rechte (wie die des Bisthums Basel etc.) dem zum Kurfürsten erhobenen Mark-

grafen Friedrich von Baden zugesprochen wurden. Die auf schweizerischem Gebiete liegenden Besitzungen und Gefälle des Bisthums wurden aber durch eine Convention zwischen der Schweiz und Baden und eine weitere Uebereinkunft zwischen den schweizerischen Kantonen im Jahr 1804 von den letzteren zu Eigenthum erworben, wobei der Kanton Schaffhausen die auf seinem Boden liegenden Objekte an sich brachte. Der wirkliche Werth sämmtlicher auf Schweizergebiet liegenden Gefälle berechnete sich auf die Summe von Gulden 2,054,908. 30, weniger fl. 766,638. 60 Entschädigungsforderungen und Verwaltungskosten, = fl. 1,288.249. 40 kr. Von diesem Betrag entfiel auf den Kanton Schaffhausen die Summe von fl. 226,030, 40 kr., wogegen derselbe sich haftbar erklärte für die in seinem Gebiet liegenden Passivkapitalien, eine Anforderung der Stadt Stein, einen Theil der Passivkapitalien im Kanton Zürich und *ein für Collaturbeschwerden dem Kanton zugeschiedenes Kapital von fl. 10,000.* Damit war der Schaffhauser Staat Eigenthümer aller auf seinem Gebiet gelegenen Gefälle und Rechte des Bischofs und Hochstifts Konstanz geworden; aber damit hatte er auch alle Pflichten und Lasten gegenüber den schaffhauserischen Pfarreien übernommen, welche Jahrhunderte lang vom Bischof und Domkapital getragen worden waren. Die sämmtichen übernommenen Besitzungen und Nutzniessungsrechte wurden daher als „königliches Gut" betrachtet, was im Conferenzprotokoll ausdrücklich gesagt wird mit dem Beifügen, „dass man niemals von diesem gerechten Grundsatz abgehen könne." Diesem Grundsatz gemäss wurden dann auch in der Folge aus dem mittelst Liquidation der konstanzischen Gefälle gebildeten „Konstanzer-Aemter"-Fond nicht blos die bisherigen, sondern auch Mehr-Leistungen an die Kirche ohne Weigern getragen. Seit dem Jahr 1855, wo die Verschmelzung der einzelnen „Konstanzer Aemter" mit den übrigen „fundirten Aemtern" und zwar sowohl mit solchen, auf welchen kirchliche Beschwerden ruhen, als mit denjenigen, welche davon frei sind, und mit dem Klostergut Allerheiligen zu einem „kantonalen Kirchen- und Schulfonds" erfolgte, hat dieser letztere Fond die konstanzischen, wie die übrigen Leistungen an die Kirche ausgerichtet. — Das ist der Sachverhalt, welchen die angestellte historische Untersuchung im Allgemeinen an's Licht brachte. Im Einzelnen gelang es, bei den verschiedenen Pfarreien die Entstehung des gegenwärtigen Besoldungsstatus in seiner manchmal sehr complizirten Zusammensetzung fast durchweg bezüglich seiner sämmtlichen Bestandtheile aufzudecken, so dass es möglich war, die Verpflichtung des Staates (und der Gemeinden) bis auf die Zahlen hinaus nachzuweisen. Ohne Zuhülfenahme der Gleichung „Klostergut-Kirchengut" wurde der Beweis erbracht, dass der Staat trotz der sogenannten glänzenden Besoldungserhöhungen von 1843, 1866 und 1876 nicht

nur keinen Rappen *mehr*, sondern sogar noch *weniger* gibt, als er an die Pfarrbesoldungen zu geben verpflichtet ist. Wir notieren die Hauptzahlen. Die Pfarrbesoldungen betragen, wie oben angegeben, 72,800 Franken; daran geben die Gemeinden Fr. 14,547. 75. Der Taxationswerth der von manchen Pfarrern noch benützten Pfrundliegenschaften macht zusammen Fr. 546. 67. Es bleiben somit als Gabe des Staates Fr. 72,800, weniger (Fr. 14,547. 75 + Fr. 546. 67), = Fr. 57,705. 58. Diese Summe besteht aber:

1) Aus den Kapitalbeträgen, womit verschiedene Gemeinden und andere Pflichtige ihre Verbindlichkeiten gegenüber den Pfarrpfründen erst in neuerer Zeit abgelöst haben, zusammen ein Ablösungskapital von Fr. 81,806. 84, welchem entspricht eine jährliche Beitragssumme von Fr. 6335. 86

2) Aus dem Erlös von Pfrundgütern, Pfarrzehnten und Grundzinsen, deren Zins „ 3034. —

3) Aus der auf dem St. Georgenamt haftenden Pfarrbesoldung von Stein (Helferei eingegangen) „ 2600. —

4) Beitrag an die Pfarrbesoldung von Dörflingen (laut Vertrag mit Zürich von 1651) „ 2049. 57

5) Aus den übernommenen Constanzer Pfrundkörpern „ 9982. 81

6) Paradiser Pfarrei Lohn-Opfertshofen „ 4531. 84

7) Beiträge an die von Allerheiligen abhängigen Pfarreien, *minus* Ablösungssumme der Stadt, „ 24,071. 79

Zusammen Fr. 49,904. 87

Zu der jährlichen Leistung dieser ganzen Summe ist also der Staat durch heilige Verträge verpflichtet. Von dem Gesammtbetrag der Staatsleistungen bleiben somit (obige Summe abgerechnet) nur noch (57705. 58 — 49,994. 87) Fr. 7799. 71, welche diejenigen Staatsbeiträge repräsentiren, die der Staat von der Reformation an bis 1843, d. h. bis zu dem Jahre der ersten nennenswerthen Pfrundverbesserung, als Gnadenadditamente an die Pfarrpfründen *von sich aus*, d. h. *ohne vertragsmässige Verpflichtung*, bewilligt zu haben scheint. Aber auch diese Summe der *eigentlichen* Staatsbeiträge schmilzt bei näherer Untersuchung in Nichts zusammen. Bei der Pfrundverbesserung von 1866 wurden nämlich sämmtliche Naturalleistungen der *Gemeinden* in fixe Geldbeträge umgewandelt. Wendet man nun, wie billig, die Naturalansätze, welche bei Berechnung der *Gemeindebeiträge* zu Grunde gelegt wurden und welche für die Gemeinden heute noch gelten, auch bei Berechnung der *staatlichen* Naturalbeiträge an und berechnet man diese so, wie sie die alten, vom Staat stets festgehaltenen Pfrundcorpora diesem auferlegen, so ergibt sich, *ohne* Hinzunahme jener Gnadenadditamenta, die Summe von Fr. 48,062. 58.

Addiert man zu dieser Summe den Zins von verkauften Pfarrgütern (Fr. 3034), den Zins der empfangenen Ablösungskapitalien (3635. 86), sowie die Einkünfte der Pfarrpfründe Buchberg, welche der Staat bezieht (3885. 30), so resultirt die Summe von Franken 58,617. 74, in welcher Zahl wir nur die Summe vor uns haben, welche der Staat auf Grund der vor 1843 schon bestehenden Pfrundcorpora zu leisten hätte. Faktisch gibt er aber blos Fr. 57,705. 58, er gibt somit noch Fr. 912. 16 weniger — nach all' den grossartigen (!) Pfrundverbesserungen und Besoldungserhöhungen in Wirklichkeit keinen Rappen mehr als vor Uraltem, sondern weniger. Wenn dazu weiter in Betracht gezogen wird, dass gerade in neuerer Zeit verschiedene Pfarrstellen aufgehoben worden sind (z. B. drei Frühpredigerstellen, die Spitalpfarrei, die Helferei in Stein), so muss vollends zugegeben werden, dass der Staat Schaffhausen immer noch einen bedeutenden Profit macht und dass er mit reinem Gewissen das ganze kantonale Pfarrpfrundgut in den projektirten kirchlichen Centralfond einwerfen dürfte, ja dass er auch dann nicht seiner Freigebigkeit sich rühmen könnte, wenn er, wie die Minorität der Grossrathskommission wollte, nicht nur das Kapital der von *ihm selbst* geleisteten Besoldungsbeträge herausgäbe, sondern auch noch die *Gemeindebeiträge* auf *seine* Rechnung übernähme. — Dass aber auch die Beiträge der *Gemeinden* wohlbegründete sind, wurde durch die angestellte Untersuchung ebenfalls nachgewiesen. Dieselben rühren z. B. bei der meistbelasteten Gemeinde Unterhallau (Fr. 2127. 34) davon her, dass Hallau, ehemals Filiale von Neunkirch, im Jahr 1508 auf sein dringendes Anhalten vom Bischof zu einer selbständigen Pfarrei erhoben wurde, wobei sich die Bürger zur Stiftung des Pfrundcorpus verpflichteten, was sie durch Uebernahme von Grundzinsen auf ihre Güter bewerkstelligten. Weitere Bestandtheile des Gemeindebeitrages von Hallau stammen ebenfalls aus freiwilligen Verpflichtungen her, welche die Bürger im Jahr 1713 behufs Erlangung der Abtrennung der Filiale Oberhallau auf sich nahmen. Noch andere sind die Geldäquivalente für erlassene Zehnten und abgetretene Pfrundliegenschaften. Ganz ähnlich verhält es sich bei Wilchingen. Die Pfarreien Siblingen, Osterfingen, Gächlingen ferner wurden bei Lostrennung von der Mutterkirche Neunkirch aus dem reichen Gut dieser Kirche dotirt und geben nur die schuldigen Zinse. In andern Fällen sind es uralte kleine Beiträge, welch das Gemeindekirchengut von jeher gibt, oder das Aequivalent für Holz, welches der Pfarrer ursprünglich aus der Pfarrwaldung *in natura* bezog, die dann später von der Gemeinde annexirt worden war, oder welches an vielen Orten der einzige Beitrag war, den die Gemeinde seit Jahrhunderten an die Pfarrpfründe gab. Verhältnissmässig sehr Weniges beruht auf einer durch „U.Gnädigen Herren" den „Unter-

thanen" selbstwillig gemachten Auflage. Reformirt — Ramsen allein hat noch im gegenwärtigen Jahrhundert aus eigener Kraft einen Pfarrpfrundfond gebildet, dessen Zinse nun als Beitrag an die reformirte Pfarrbesoldung jährlich an die kantonale Finanzverwaltung einbezahlt werden. — Die Ursache der verschiedenen Höhe des Antheils, welchen die einzelnen Gemeinden, wie der Staat, an den Pfarrbesoldungen trägt, ist nach dem Gesagten von selbst klar, wie auch der Umstand, dass etwa die Hälfte der Gemeinden gar nichts beitragen; der Grund liegt entweder in der besonderen Art der Entstehung der Pfarrei oder darin, dass sich die Gemeinde von ihrer Verpflichtung (wie z. B der Spital in Schaffhausen für seine ehemaligen Pfarreien Löhningen und Merishausen) losgekauft hat. — Dieses Resultat der Pfarrpfrund-Untersuchung war geeignet, nicht nur denjenigen Herren Politikern, welche dem Volk so gerne vorrechnen, wie schauerlich viel Geld der Staat alljährlich für die Pfarrer ausgeben müsse, ein etwas milderes und korrekteres Auftreten nahezulegen, sondern es war jetzt klar, dass der Majoritätsantrag der Grossrathskommission betreffend Ausscheidung eines kantonalen Kirchengutes der richtige sei, wenn freilich auch der von der Minorität empfohlene Weg den Vorwurf einer ungerechtfertigten, allzu starken Belastung des Staates nicht allzu sehr zu fürchten brauchte. Majorität und Minorität hielten dann auch ihre Anträge aufrecht. Verfolgen wir nun die Schicksale der beiden Gesetzesentwürfe weiter.

Die Vorbereitungen zu einer Durchberathung des Gesetzes über die „Leistungen des Staates und der Gemeinden für religiöse Zwecke" waren damit reichlich getroffen, und der Gesetzesentwurf stand dann auch wirklich für die Sitzung vom 29. Januar 1883 wieder auf dem Traktandenzeddel. Aber auch diesmal rückte man nicht voran. Die Commission erhielt neue Aufträge. Der erste lautete ziemlich unbestimmt dahin, es sei eine genaue Untersuchung darüber anzustellen, „wie es sich mit den Leistungen der bereits dotierten (?) Gemeinden verhalte und in welcher Weise die Zehnt- und Grundzinsrechte des Klosters abgelöst worden seien." Ein zweiter Auftrag bezweckte die Ausscheidung des Vermögens des kantonalen Kirchen- und Schulfonds, des Gymnasienfonds, Kollegien- und Stipendiatenfonds, sowie des Schwarz'schen Legats für Schule und Kirche auf der Grundlage, dass zunächst die Schule ausgestattet und dann erst die Kirche dotiert werde, soweit nämlich der Rest noch ausreiche. Ein dritter Auftrag endlich forderte Untersuchungen über den katholisch Ramsen betreffenden Diöcesanfond. Wir verzichten auf die nähere Beurtheilung des Inhaltes und der Tendenz dieser Aufträge und berichten bezüglich des dritten nur, dass die Commission die historischen Momente zusammenstellte und bezüglich des zweiten, welcher thatsächlich darauf hinauslief, die Kirche zu

Gunsten der Schule in den Winkel zu drücken, dass die Commission ein solches Verfahren nicht nur als dem historischen Recht, sondern auch dem Staatsinteresse zuwiderlaufend energisch zurückwies. Den ersten Auftrag dagegen benützte sie zur Anbahnung eines Compromisses zwischen den beiden in ihrem Schoose vertretenen Hauptansichten hinsichtlich der von den *Gemeinden* an die Pfarrbesoldungen geleisteten Geldbeiträge. Man suchte nämlich diejenigen Bestandtheile der Gemeindebeiträge, welche aus übernommenen Pfrundliegenschaften, Pfarrzehnten und Grundzinsen, aus Dotierung oder aus extra an die Pfarrpfründe gemachten Vergabungen herrührten, auszuscheiden von denjenigen, die nicht auf einer streng rechtlichen Verpflichtung beruhten oder (genauer) bei denen die Verpflichtung der Gemeinden nicht mehr ganz bestimmt nachgewiesen werden konnte. Die letzteren sollten dann den Gemeinden abgenommen und dem Staat überbunden werden. Diese abermals ziemlich complizirte Arbeit führte dahin, dass sechs von den sogenannten belasteten Gemeinden von ihrer Last ganz befreit und fast alle übrigen belasteten wenigstens theilweise entlastet werden konnten. Die bisherige Summe der Gemeindebeiträge reduzirte sich auf diesem Wege von Fr. 14,524. 42 auf Fr. 8766. 99. Damit hing *eo ipso* die weitere Reduktion zusammen, dass *die* Gemeinden, welche ihre Beiträge bereits bei dem Staate ausgelöst hatten, die betreffenden Summen zurückerhielten. Diesen Mittelweg, obgleich er von der Mehrheit der Commission erst in zweiter Linie adoptirt, während er von der Minderheit zu dem ihrigen gemacht wurde, fand die Zustimmung des Grossen Rathes. In der Sitzung vom 26. Januar 1884 gelangte man wenigstens in dieser Beziehung endlich einmal zu einem bestimmten Resultat. Im Uebrigen gestaltete sich das Gesetz in der weiteren Berathung so, dass zwar die Ausscheidung eines kirchlichen Centralfonds beschlossen wurde, aber in dem Sinn, dass derselbe in *staatlicher Verwaltung* verbleiben solle; dagegen wurde der Uebergang der bisher von den Civilgemeinden verwalteten *Gemeindekirchengüter* sammt den kirchlichen Gebäuden in's Eigenthum der *Kirchgemeinden* gutgeheissen. In der Sitzung vom 7. März 1884 nahm der Grosse Rath den also modifizirten Gesetzesentwurf über die finanziellen Leistungen etc. mit grosser Mehrheit an und erklärte den 1. Juli als den Anfangstermin seiner Gültigkeit. Aber die kleine, sehr rührige Oppositionspartei nahm ihre Zuflucht zum Referendum. Es kam zu einer allgemeinen Volksabstimmung, und am 29. Juli 1884 wurde das Gesetz, welches zwar nicht auf einer grundsätzlichen Lösung beruhte, aber doch alle Verhältnisse mit möglichster Billigkeit berücksichtigte, mit 4007 Nein gegen 2166 Ja vom Volke *verworfen*. Damit ging das erste Stadium der gesetzgeberischen Thätigkeit auf dem Grunde der Kirchenartikel der Kantonsverfassung von 1876 zu Ende.

Was nun? Dass auf dem finanziellen Gebiete an eine Fortführung der Verhandlungen vorläufig nicht zu denken sei, das war Jedermann klar. Aber sollte auch die „Kirchenordnung" aufgegeben werden? Die constituirende Synode nahm sich eine einjährige Bedenkzeit. Erst am 15. Juni 1885 kam sie zu ihrer 8. Session zusammen. In seiner Eröffnungsrede erklärte der Präsident (Forstmeister Vogler) mit Recht: „Ein Liegenlassen der Sache wäre nicht zu verantworten; der jetzige Zustand, wo bald nach dem Kirchengesetz von 1854, bald nach den Prinzipien der neuen Verfassung regiert wird, wo eine Menge Widersprüche auftauchen, wo die Competenzen nicht klar abgegränzt sind, ist auf die Länge unhaltbar." Hiemit übereinstimmend beantragte die Commission, es sei die Kirchenordnung, soweit sie nicht finanzielle Verhältnisse beschlage, den Artikel vom Kirchenopfer ausgenommen, dem evangelischen Volke zur Abstimmung vorzulegen. Für gänzliches Fallenlassen der Sache erhob sich keine einzige Stimme. Der Antrag der Commission wurde nach lebhafter Diskussion gegenüber der aus dem Schoos des Rathes selbst hervorgangenen Ansicht, die Synode solle von sich aus dem Grossen Rathe neue Vorschläge zur Regelung der finanziellen Punkte einreichen, mit 27 gegen 23 Stimmen zum Beschluss erhoben und die Commission erhielt den Auftrag, den Entwurf im Sinne der Anpassung an die durch die Volksabstimmung geschaffene Sachlage, resp. Weglassung derjenigen Artikel, welche sich auf die Leistungen des Staates und der Gemeinden für religiöse Zwecke beziehen, umzuarbeiten. Der in diesem Sinn emendirte Entwurf lag der Synode in ihrer neunten Sitzung vom 18. Januar 1886 vor. Nennenswerthe Abänderungen brachte die Berathung nicht zu Tage. Der Artikel vom Kirchenopfer mit Verfügungsrecht der Kirchgemeinde erlitt Anfechtung, wurde aber aufrecht erhalten; ebenso das auf diejenigen kleinen Fonds Bezügliche, welche sich bereits im Besitz der Kirchgemeinden befanden (wie da und dort der Orgelfonds, Unterstützungsfonds und drgl.). Bei der unter Namensaufruf vorgenommenen Generalabstimmung gelangte der bereinigte Entwurf mit 47 gegen 12 Stimmen (unter letztern 8 Geistliche) zur Annahme. Verfassungsgemäss musste der Entwurf nun nochmals dem Grossen Rathe unterbreitet werden. Aber erst am 2. Juli 1887 konnte sich die hohe Behörde zur Behandlung des nachgerade langweiligen Traktandums entschliessen, wobei die alten Gegner selbstredend neue Anstösse entdeckten und der Synode wiederum neue Abänderungen zumutheten. Der Artikel von der Benützung der Kirchengebäude durch die politischen Gemeinden, derjenige von der Prüfung der Candidaten der Theologie wahrten — so hiess es — das Recht der Staatsbehörden nicht genug; auch die Bestimmung, welche die Kirchenstände zur Aufsicht über die kirchlichen Gebäude verpflichtete, schien der Staatsomnipotenz in den Ge-

meinderäthen zu nahe zu treten u. s. w. Die Synode musste sich also noch einmal versammeln und kam in ihrer Sitzung vom 21. November 1887 allen diesen Einwendungen mit mehr als Lammesgeduld entgegen. Aber auch damit war die Opposition im Grossen Rathe noch nicht zufrieden. Die übertriebene Unterwürfigkeit und Bescheidenheit auf der einen Seite weckte die entgegengesetzten Triebe auf der andern. In seiner Sitzung vom 17. September 1888 beschränkte sich der Rath nicht darauf, die nach seinem Wunsche vorgenommenen Aenderungen zu genehmigen, sondern er trat auch auf den übrigen, von ihm längst sanktionirten Theil der Kirchenordnung neuerdings ein und wünschte nochmals Abänderungen. Herr Kantonsrath und Nationalrath Joos z. B. forderte Streichung eines Paragraphen, der früher auf seinen Antrag in der Kirchenordnung Aufnahme gefunden hatte; der vielbeschäftigte Mann wusste nicht mehr, dass er der Vater des missrathenen Kindes war. Immerhin gelang es den Freunden der „Ordnung", der Oppositionspartei, die sich unter Führung von alt Ständerath Freuler mit Händen und Füssen gegen den kirchlichen Fortschritt sträubte, die grossräthliche Gesammtgenehmigung der Kirchenordnung schliesslich abzuringen, welche in der Voraussetzung, dass die Synode auch die letztwilligen Abänderungen des Staates adoptire, mit grosser Mehrheit (4 Nein) endlich ausgesprochen ward. Wie zu erwarten stand, kam die am 9. Oktober 1887 versammelte Synode dem Grossen Rathe auch jetzt wieder gehorsamst entgegen, und es stand nun nichts mehr im Wege, zu dem letzten Akt zu schreiten. § 17 der Kirchenordnung lautet: „Gegenwärtige Ordnung tritt in Kraft, so bald sie die Sanktion des Grossen Rathes und der absoluten Mehrheit des evangelischen Volkes des Kantons Schaffhausen erhalten hat." Es blieb also noch übrig, die Volksabstimmung herbeizuführen. Der Verfasser des ersten Entwurfs, der im Grossen Rath wie in der Synode als Referent über die Kirchenordnung referirte, Pfarrer Schenkel in Schaffhausen, hatte der Synode schon bei ihrer zehnten Sitzung eine zu diesem Zweck verfasste erläuternde und empfehlende Botschaft an das Volk vorgelegt, welche gutgeheissen wurde. Von dieser Botschaft begleitet, gelangte das Gesetz an die Stimmberechtigten. Die Abstimmung sollte in den Kirchgemeinden und zwar ohne Bussenauflage vorgenommen werden. Bevor wir das Resultat derselben mittheilen, geben wir eine Darstellung der Kirchenordnung nach ihren Hauptsätzen.

An der Spitze des Entwurfs steht der Satz, dass die reformirte Kirche des Kantons Schaffhausen eine öffentlich-rechtliche Corporation sei und „aus den Christen evangelisch-reformirter Confession bestehe, welche in der bisherigen reformirten Landeskirche vereinigt waren." Ihre Organe sind die Kirchgemeinden, die Pfarrer und Kirchenstände, die Synode und der Kirchenrath. Die Kirchenordnung gliedert sich

dem entsprechend in fünf Abschnitte. Im ersten Abschnitt, von den *Kirchgemeinden,* wird nach Aufzählung der gegenwärtig bestehenden Gemeinden die h. Taufe als Aufnahmsakt in die Kirche bezeichnet (§ 8). Mitglied der Kirchgemeinde ist jeder evangelische Einwohner, der nicht ausdrücklich seinen Austritt genommen oder seine Nichtzugehörigkeit erklärt hat (§ 9). Stimmberechtigt ist jedes niedergelassene männliche Mitglied, welches das 20. Altersjahr zurückgelegt hat (§ 10). Ueber die Nationaltät wird, wie in der Verfassung, nichts gesagt. Der Austritt aus dem Kirchgemeindeverband steht Jedem frei, der über 16 Jahre alt ist, und muss dem Präsidenten der Kirchgemeinde schriftlich angezeigt werden (§ 11). Der Austritt involvirt den Verzicht auf das kirchliche Stimmrecht und, wofern der Ausgetretene die Kirchensteuern nicht weiter zahlt, auch auf das Kirchengut (12). Wiedereintritt ist nicht vor Ablauf eines Jahres möglich und wird durch die Kirchgemeinde bewilligt (13). § 14 bestimmt die Disziplinarbefugniss der Kirche, wie oben angegeben. Die Rechte und Befugnisse der Kirchgemeinde bestehen in der Wahl des Geistlichen, des Kirchenstandes, der Mitglieder der Synode, der Kirchendiener und der Fondsverwalter, ferner in der Handhabung der Disziplinarordnung, Recht der Antragstellung bei der Synode (Initiative), Prüfung der kirchlichen Fondsrechnungen, Abstimmung über die in der Kirchen-Ordnung vorgesehenen Materien (15). Die Theilnahme an den Kirchgemeinde-Versammlungen ist fakultativ (17). Die Beschlüsse unterliegen dem Rekursrecht an den Kirchenrath (18). Das Kirchenopfer ist freies Eigenthum der Kirchgemeinde; über die Verwendung, wie diejenige der im Besitz der Kirchgemeinde befindlichen Fonds muss alljährlich an den Kirchenrath berichtet werden (19. 21). § 22 bestimmt, dass ausgetretene stimmfähige Mitglieder einer Kirchgemeinde, wofern ihre Zahl mindestens $^1/_3$ sämmtlicher stimmfähiger Mitglieder beträgt und sie sich der bestehenden Kirchenordnung und den Bestimmungen der §§ 50 und 51 der Kantonsverfassung unterziehen, sich zu einer neuen Kirchgemeinde innerhalb des Verbandes der kantonalen reformirten Kirche vereinigen können. — In Abschnitt 2 — *Kirchendiener* — wird zunächst von den *Pfarrern* gehandelt. Sie werden von der Kirchgemeinde bis auf die nächste Gesammterneuerung für Geistliche gewählt und sind von da an jeweils alle 8 Jahre einer Erneuerungswahl unterworfen (Verfass. Art. 51). Zur Wählbarkeit ist erforderlich a) Unbescholtener Wandel, b) Zugehörigkeit zum Schaffhauser Ministerium oder die bestandene schweizeriche Concordatsprüfung; über die Gültigkeit anderweitiger Staatsprüfungen entscheidet der Kirchenrath (23—25). §§ 26—36 handeln von den Obliegenheiten des Pfarramts, vom Amtsantritt und Rücktritt, Pfarrwechsel. Suspension oder Amtsentsetzung tritt ein wegen anhaltender Pflichtversäumniss

oder unwürdigen, Anstoss gebenden Wandels; sie erfolgt auf Anregung der Gemeinde oder durch selbständiges Vorgehen der kirchlichen Oberbehörde; die Suspension wird vom Kirchenrath ausgesprochen unter Beschwerderecht an die Synode, die Amtsentsetzung auf Antrag des Kirchenrathes von der Synode (36). Sämmtliche Geistliche des Kantons bilden zusammen den Convent, der sich jährlich drei Mal zur Behandlung kirchlicher Fragen und theologischer Gegenstände versammelt (37—39). Der Vorsänger und der Mesner müssen sittlich unbescholtene Männer sein; Amtsdauer 4 Jahre. — Der *Kirchenstand* — von welchem der dritte Abschnitt redet — besteht von 5 bis 11 Mitgliedern und wird von der Kirchgemeinde gewählt (41), Amtsdauer 4 Jahre. Wählbar ist jedes stimmberechtigte Mitglied der Kirchgemeinde von anerkannter Rechtschaffenheit und kirchlicher Gesinnung (43). Der Kirchenstand wählt seinen Präsidenten etc. und den Fondsverwalter (45). Seine Obliegenheiten sind: Vorberatung der Kirchgemeinde-Traktanden; Vollziehung der Beschlüsse der Kirchgemeinde, der Verordnungen und Beschlüsse der Synode und des Kirchenrathes; Beaufsichtigung und Pflege des sittlich-religiösen Lebens in der Gemeinde; Aufsicht über die Kinderlehre und den kirchlichen Religionsunterricht, über den Gottesdienst, die kirchliche Feier der Sonn- und Festtage und über die kirchlichen Einrichtungen überhaupt; Pflege des Kirchengesanges, Anordnung freiwilliger Kirchensteuern, Besorgung der ökonomischen Angelegenheiten der Kirchgemeinde und Verwendung des Kirchenopfers, Führung der kirchlichen Stimmregister und jährliche Berichterstattung an die Kirchgemeinde und den Kirchenrath. — Der vierte Abschnitt enthält die Bestimmungen über die *Synode*. Sie ist die oberste Vertretung der Kirche und besteht aus Abgeordneten, welche von der Kirchgemeinde in der Weise (analog den Grossrathswahlen) frei zu ernennen sind, dass auf je 500 Seelen ein Abgeordneter kommt, wobei eine Bruchzahl über 250 Seelen zur Wahl eines weiteren Abgeordneten berechtigt. Kirchgemeinden, die weniger als 500 Köpfe zählen, steht ebenfalls die Wahl eines Abgeordneten zu. Es können auch Glieder anderer Kirchgemeinden gewählt werden. Amtsdauer 4 Jahre. Wählbar ist jedes stimmberechtigte Mitglied einer Kirchgemeinde, welches unbescholtenen Wandels ist. Die Synode versammelt sich ordentlicher Weise einmal jährlich. Befugnisse: Wahl des Kirchenrathes und dessen Präsidenten; Aufstellung der Reglemente für die Amtsführung des Pfarrers, der Kirchenstände und Verwalter, für die Pfarrarchive und die Kirchenvisitationen; Erlass der Disziplinarordnung; Aufstellung der Ordnungen für die Kinderlehre, den kirchlichen Religionsunterricht und die Confirmation; Einführung kirchlicher Lehrbücher, der Liturgie und des Gesangbuches; Behandlung von Rekursen, Petitionen und Beschwerden; Ober-

aufsicht über die Verwaltung und Verwendung der im Besitz der Kirchgemeinden befindlichen Fonds; Abnahme des kirchenräthlichen Jahresberichts; Entscheid über Suspension und Absetzung unwürdiger Geistlicher; Abschluss kirchlicher Concordate und Wahl der betreffenden Abgeordneten (59). Sehr bemerkenswerth sind die §§ 60 und 61. Ersterer gesteht 1000 stimmberechtigten Kirchengliedern des Kantons das Recht zu, gegen eine neue, von der Synode ausgearbeitete Liturgie, Gesangbuch oder kirchliches Lehrbuch Einsprache zu erheben; auf die Einsprache hin muss eine allgemeine Abstimmung angeordnet werden, wobei die Mehrheit enscheidet (kirchliches Referendum). § 61 wahrt überdies $^3/_4$ der Stimmenden einer einzelnen Kirchgemeinde das Recht, ausnahmsweise eine besondere Liturgie, Gesangbuch oder Lehrbuch einzuführen. — Der *Kirchenrath* — von welchem der fünfte Abschnitt handelt — besteht aus 7 Mitgliedern, die von der Synode aus ihrer Mitte für vier Jahre gewählt werden; er ist der geschäftsführende Ausschuss der Synode. Seine besonderen Obliegenheiten sind: Vorberathung der Traktanden der Synode und Anträge an dieselbe; Kirchenvisitationen; Ordination von Geistlichen in dringenden Fällen; Einführung neugewählter Geistlicher; Prüfung der Wählbarkeit der Candidaten der Theologie und nöthigenfalls Auflage an sie, sich einer staatlichen Prüfung zu unterziehen; bei Erledigung von Pfarreien Sorge für interimistische Pastorirung und Wiederbesetzung; Bestätigung von Pfarrverwesern und Vikaren; Anordnung der Wahl der Kirchenstände und Synodalen; Begutachtung von Bauplänen für kirchliche Bauten; Gesammtjahresbericht an die Synode; Aufsicht über die kirchlichen Fonds; Schlichtung von Streitigkeiten kirchlicher Natur; Abfassung von Geboten und Ansprachen in besonderen Fällen (Bettag) (67). Der Präsident des Kirchenrathes insbesondere ertheilt die Urlaubsbewilligung an Geistliche und sorgt für vorübergehende Stellvertretung in Nothfällen. — Endlich folgen *Schlussbestimmungen* über Total- und Partialrevision, über die Anordnung der ersten kirchlichen Wahlen und über die Genehmigung der Kirchenordnung durch den Grossen Rath und das evangelische Volk.

Aus diesem Ueberblick kann ersehen werden, dass die neue Kirchenordnung voll und ganz auf den Kirchenartikeln der Kantonsverfassung fusst, welche ihrerseits wieder auf den betreffenden Sätzen der Bundesverfassung ruhen. Sie bricht demgemäss entschieden mit dem alten System der Vermengung von politischer und kirchlicher Organisation; vielmehr ist eine scharf maskirte Grenze zwischen staatlicher und kirchlicher Gesetzgebung gezogen und letztere ist rein kirchlichen Behörden übertragen. Die Kirchenordnung macht von dem in der Verfassung der reformirten Kirche eingeräumten Privileg der Selbständigkeit Gebrauch. Aber ebenso muss zugegeben werden, dass

sie die dort ihr gesetzten Schranken nirgends überschreitet. Das staatliche Oberaufsichtsrecht ist überall gewahrt. Die durch die Kantonsverfassung dem Staat vorbehaltenen Rechte und Befugnisse sind in allen Theilen gewissenhaft respektirt. Die Prinzipien des modernen Kirchenstaatsrechtes haben in der Kirchenordnung Anerkennung gefunden. Der einzige, allerdings schwere Mangel ist der, dass die ökonomischen Fragen keine Lösung gefunden haben. Wenn allerdings der Umstand, dass das *kantonale* Kirchengut nicht ausgeschieden worden ist und auch nach der neuen Ordnung in staatlicher Verwaltung bleibt, wenigstens in der näheren Zukunft weder für den Staat, noch für die Kirche erhebliche Inconvenienzen herbeiführen wird, so liegt die Sache doch ziemlich anders bei den *Gemeinde*kirchengütern. In der Stadt Schaffhausen z. B., die bei 12,000 Einwohnern bereits 2400 Katholiken zählt, und deren Kirchengut dermassen geschwächt ist, dass es in allernächster Zeit seine kirchlichen Verbindlichkeiten nicht mehr wird erfüllen können, wird es ohne Zweifel bald so kommen, dass die politische Gemeinde froh wäre, wenn sie das Kirchengut auf die Kirchgemeinden abladen könnte. Aber — sehen wir richtig voraus oder nicht — unstatthaft bleibt es ganz gewiss, dass die Gemeindekirchengüter nicht in der Verwaltung der Kirche stehen, deren Instituten sie gehören. Was die Organisation der Kirche selbst betrifft, so ist dieselbe in der Kirchenordnung durchaus nach richtigen Grundsätzen getroffen. Der Schwerpunkt des kirchlichen Verfassungslebens ist in die Gemeinden verlegt. Deren oberste Vertretung bildet eine von ihnen gewählte Synode, welche die Gesetzgebung übt, deren Vollzug einem von ihr ernannten Kirchenrath übertragen ist. Mit dem Ueberwiegen des geistlichen Elements ist gründlich aufgeräumt. Es ist uns kein Kirchengesetz bekannt, wo dies auf so entschiedene Weise geschieht wie hier. Der Pfarrer ist nicht mehr von Amtswegen Präsident des Kirchenstandes, wie bisher, er ist nicht einmal von Amtswegen Mitglied; er muss in den Kirchenstand gewählt werden, wie die anderen Mitglieder auch. Dafür ist freilich auch der Präsident der politischen Gemeinde nicht mehr von Amtswegen Vizepräsident des Kirchenstandes, wie das Gesetz von 1854 bestimmte (woher es kam, dass z. B. der katholische Gemeindepräsident von Ramsen Vizepräsident des dortigen reformirten Kirchenstandes ist). Die bisherige Geistlichkeitssynode ist einer durchaus freigewählten Volkssynode gewichen. Während alle andern neueren schweizerischen Kirchenverfassungen wenigstens eine gewisse Anzahl Mandate für den geistlichen Stand reserviren, so haben nach der Schaffhauser Kirchenordnung die Geistlichen auch in dieser Beziehung absolut keine Vorrechte. Das Volk braucht keinen einzigen Geistlichen in die Synode zu wählen, und wenn es sämmtliche Pfarrer hineinwählt, so erreicht ihre Zahl nicht

einmal $^3/_7$ der Gesammtzahl der Synodalen. Mit dem protestantischen Prinzip vom allgemeinen Priesterthum wird also völliger Ernst gemacht. Was ferner die verschiedenen Richtungen innerhalb der Kirche betrifft, so ist der Grundsatz der Gleichberechtigung anerkannt; Minderheiten, seien sie mehr positiv oder mehr negativ gerichtet, können ohne irgend welchen Nachtheil im Verband der Kirche bleiben. Ueberhaupt geht ein Zug grosser Weitherzigkeit durch die Ordnung hindurch. Vom Bekenntniss ist kein Wort gesagt; nicht einmal von den anzustellenden Pfarrern wird ein solches gefordert, unbescholtener Wandel und Ausweis über gehörige theologische Vorbildung genügen. Zum Austritt aus dem Gemeindeverband ist schriftliche Anzeige hinreichend. Selbst die nationalen Schranken sind beseitigt. Die Schaffhauser Kirchenordnung ist durch und durch freisinnig im besten Sinne des Wortes. Auch von der kleinlichen Reglementiererei, die sich in dem Gesetz von 1854 breit macht, ist in der neuen Kirchenordnung keine Spur mehr vorhanden. Endlich formell betrachtet ist die Fassung überall kurz, knapp und klar. Alles zusammen genommen, liess sich mit Grund erwarten, dass nicht nur Kirche und Staat unter dem Schirm der neuen Ordnung im Frieden neben und mit einander leben würden, sondern auch *die* Hoffnung war eine begründete, dass das Interesse des Volkes an den kirchlichen Fragen durch die lebhaftere Betheiligung an denselben in Zukunft ein allgemeineres und lebendigeres sein werde, als es unter der Herrschaft des alten Kirchengesetzes war.

Aber das Volk wollte anders. In der Abstimmung vom 31. Januar 1889 wurde die Kirchenordnung bei 4137 Stimmenden mit 2273 Nein gegen 1864 Ja verworfen. Eine grosse und mühsame, gründliche und mit aufrichtigem Willen begonnene, mit viel Fleiss, Umsicht und Beharrlichkeit durchgeführte Arbeit von 12 Jahren war damit von dem unwirschen Souverain den Bach ab geschickt und das Kirchengesetz von 1854, nach welchem längst kein Mensch mehr fragte, auf's Neue auf den Thron erhoben!

Wenn nach den Gründen der Verwerfung gefragt wird, so ist als einer der nächstliegenden der äusserst ungünstige Zeitpunkt der Abstimmung zu nennen. Die alle vier Jahre vorzunehmende Integralerneuerung sämmtlicher Behörden war soeben zu Ende gegangen. In der Stadt war der mit ungewöhnlich heftiger Leidenschaft geführte und damit in die Länge gezogene Wahlkampf noch nicht einmal beendigt. Die Gemüther waren noch erhitzt. Im Allgemeinen hatte das Volk des ewigen Wählen und Abstimmen satt. Es hatte auch die Gesesetzesfabrikation satt. Alle gesetzgeberischen Produkte von einiger Bedeutung, welche in den letzten Jahren zur Volksabstimmung gelangten, waren verworfen worden; erst acht Tage vor dem 20. Januar hatte das Medizinalgesetz dasselbe Schicksal erlitten. Sehr ungünstig

wirkte ferner die vor 3½ Jahren erfolgte Verwerfung des mit der Kirchenordnung auf's Engste zusammenhängenden kirchlichen Finanzgesetzes immer noch nach; die grosse Gemeinde Hallau wollte von einer Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten mit Ausschluss der materiellen Fragen überhaupt nichts wissen. Eine tiefer liegende Ursache bildete aber, neben dem im Allgemeinen und besonders in kirchlichen Dingen mehr konservativen Charakter unseres Volkes, ohne Zweifel der allgemeine Umschwung, welcher in den Fragen betreffend das Verhältniss von Kirche und Staat nicht nur bei uns, sondern auch anderwärts eingetreten war. Während vor 10—15 Jahren die Trennung von Staat und Kirche einen kühnen Aufschwung genommen, hat sie heutzutage sehr viel von ihrer Flugkraft eingebüsst; in weiten Kreisen ist dieses Princip geradezu anrüchig geworden, so dass die Aufstellung, die neue Kirchenordnung wolle bei uns diese Trennung durchführen, für die Agitation vielleicht die allerwirksamste Waffe gegen die neue Ordnung gebildet hat. Dazu kommen bestimmte einzelne Artikel, an denen da und dort Anstoss genommen ward. Am meisten erregte das Stimmrecht der Ausländer Widerspruch; Viele ärgerte es, dass „die Schwaben" in unsern kirchlichen Angelegenheiten mitreden sollten; und diese Leute liessen sich aller Belehrung zum Trotz, dass nicht die Kirchenordnung, sondern die Kantonsverfassung es so haben wolle, und dass sie diesen Anstoss auch durch die Verwerfung der Kirchenordnung nicht beseitigen würden, keineswegs abhalten, allein um dieser Ursache willen ein „Nein" auf den Stimmzeddel zu schreiben. Andere konnten nicht einsehen, warum das Kirchenopfer nicht mehr in das bürgerliche Armengut fallen solle; sie wollten von einer besonderen kirchlichen Armenpflege nichts wissen. Noch Andere, namentlich streng kirchlich Gesinnte, fürchteten die freigewählte Synode oder wollten darum nicht in dem Ding sein, weil sie sich von einer Verfassung in Kirchensachen überhaupt nichts versprachen, — von denen nicht zu reden, die alle „Politik" für Sünde halten. Auch persönliche Rücksichten wirkten mit. Während einerseits das Intelligenzblatt nicht müde wurde, dem Volk einzureden, die neue Kirchenordnung liefere den Pfarrern das Heft in die Hände, stand anderseits mindestens der dritte Theil der Geistlichkeit dem Entwurfe ablehnend oder doch ziemlich kühl gegenüber. Bei der Abstimmung selbst ergriffen die Pfarrer, deren Stimme das Volk gern gehört hätte, nur in wenigen Gemeinden das Wort; nur einige redeten dafür, aber eben so viele dagegen. Ausserordentlich war hingegen die von alt Ständerath Freuler und den Gebrüdern Regierungsrath und Kirchendirektor E. Joos und Nationalrath Wilh. Joos geführte Opposition. Das von Herrn Freuler redigirte Intelligenzblatt, die verbreitetste Zeitung des Kantons, entwickelte eine

wahrhaft bewunderungswürdige Kunst in der Diskreditirung des Abstimmungsobjektes, wie seines hervorragendsten Urhebers. In der Stadt Schaffhausen ordnete Herr Freuler als Stadtpräsident unmittelbar vor der Abstimmung eine obligatorische Wahlgemeinde an; an die unmittelbar neben den Kirchen gelegenen Wahllokale wurden grosse Plakate angeschlagen, welche die Leute beschworen, doch ja noch die paar Schritte zur Kirchgemeindeversammlung zu thun, um die Kirche der Väter und der Reformation zu retten. So kam es, dass in der Stadt der Besuch der Abstimmungsversammlungen gerade von Seiten derjenigen, welche sonst die Kirche mit dem Rücken ansehen, ein ungewöhnlich starker war. Die Zahl der Theilnehmenden war 3—4 Mal grösser als je zuvor. Wenn es ohnehin schwer ist, kirchliche Fragen der grossen Menge klar und verständlich zu machen, so richteten die masslosen Ergüsse der oppositionellen Presse in vielen Köpfen eine Verwirrung und ein Misstrauen an, das sich schliesslich für bessere Belehrung total unzugänglich zeigte. Wenn dies alles berücksichtigt wird, so muss das Stimmenverhältniss, wonach die Zahl der Verwerfenden diejenigen der Zunehmenden nur um 409 überstieg, sogar als ein unerwartet günstiges erscheinen. Diese Auffassung des Abstimmungsresultates war es, welche, neben der vollendeten Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit des Kirchengesetzes von 1854, die Mehrheit der constituirenden Synode dazu bestimmt haben mag, ihre Arbeit auch jetzt noch nicht ganz einzustellen. Sie fasste nämlich in ihrer 12. Sitzung vom 18. März dieses Jahres mit 26 gegen 21 Stimmen den Beschluss, „sich auf unbestimmte Zeit zu vertagen", und beauftragte ihre Commission, „die Angelegenheit im Auge zu behalten und im rechten Moment wieder in Fluss zu bringen." Dass dieser Moment von der jetzigen Synode noch erlebt werden wird, bezweifelt Schreiber dieser Zeilen stark. Der *eigentliche* Anstoss der Opposition war (wie nachher zugegeben wurde) nicht der *Inhalt* der Kirchenordnung, sondern das durch die Verfassung garantirte Selbstconstituirungsrecht der Kirche, welches in ihrer Aufstellung zum Ausdruck kam. Dass dieses bei der bereits in Aussicht gestellten Verfassungsrevision wieder zur Anerkennung gelangen werde, ist bei der gegenwärtigen Zeitströmung nicht anzunehmen. Schon das immer frechere Auftreten des Romanismus wird unsere Staatsmänner zu dem Versuch verleiten, die Kirchen wieder fester unter ihre Hand zu bringen, wie das Basler Kirchengesetz bereits gezeigt hat; denn dass eine starke, d. h. möglichst selbständige, *protestantische* Kirche die kräftigste Schutzwehr ist gegen das römische Wesen, — diese Einsicht wird ihnen noch lange nicht aufdämmern, es sei denn, dass der neueste, auf Antrag des Herrn Nationalrath Joos gefasste Beschluss des Schaffhauser Kirchenrathes als ein Vorzeichen dieser Einsicht betrachtet werden dürfte, es sei in der

neuen Schaffhauser Ausgabe des Heidelberger Katechismus bei Frage 80 die früher ausgemerzte „vermaledeite Abgötterei“ wieder aufzunehmen, resp. durch Druck eines besonderen Cartons einzufügen!

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass die auf Grund der Kantonsverfassung von der katholischen Kirchgemeinde Ramsen aufgestellte Kirchenordnung dem Grossen Rathe am 10. September 1878 vorgelegt und nach Beseitigung einiger Anstände von demselben den 14. Juni 1883 genehmigt worden ist, sowie ferner, dass das Gesuch der zur Hälfte aus Nichtschweizern bestehenden christkatholischen Gemeinde um Gewährung des Charakters einer öffentlich-rechtlichen Corporation auf dem Traktandenverzeichniss für die nächste Grossrathssitzung steht; dem Gesuch liegt eine Kirchenordnung bei; Schwierigkeiten sind hier keine in Sicht.

Die sittliche Weltordnung.

Rede zum Antritt des akademischen Lehramtes an der Universität Zürich

von *P. Christ*, Professor der Theologie.

Hochgeehrte Versammlung! Der Gegenstand, den ich in meiner heutigen Antritts-Rede [1]) zu behandeln gedenke, hat nicht bloss für den Theologen oder auch den Philosophen vom Fach, sondern für jeden denkenden Menschen überhaupt ein hohes Interesse. Für den Theologen allerdings ein besonders hohes; denn sowohl die Glaubenslehre, in der seine religiösen Ueberzeugungen sich zusammenfassen, als die Sittenlehre, in welcher er auf dieser Basis die für's Handeln im täglichen Leben gültigen Grundsätze und Vorschriften aufstellt, hängen mit dem, was sittliche Weltordnung genannt wird, auf das Innigste zusammen; sie ist ein beiden Disciplinen gemeinsames Gebiet, wie sie auch ein der Theologie und Philosophie gemeinsames Gebiet ist, auf das jede der beiden Wissenschaften angewiesen ist, und keine verzichten kann, auf dem sie friedlich oder unfriedlich mit und neben einander sich bewegen müssen. Aber auch für jeden denkenden Menschen überhaupt ist die Frage nach der sittlichen Weltordnung hochbedeutsam; denn so oft er über die Erfahrungen seines Lebens, über die Räthsel des Weltlaufs, über seine Bestimmung auf Erden ernstlich nachsinnt, tritt in dieser oder jener Form diese Frage an ihn heran,

[1]) Diese Antrittsrede wird hier in der vollständigen Form veröffentlicht, wie sie im Manuscripte des Verfassers vorlag; beim mündlichen Vortrag musste wegen Mangel an Zeit Verschiedenes weggelassen werden.

und wenn eine Lösung derselben sich ihm darbietet, die ihn sowohl von der Existenz einer solchen Weltordnung, als auch von ihrer Grösse und Erhabenheit überzeugt, so wird das nicht nur seiner Vernunft und seinem Gefühl Befriedigung gewähren, sondern auch seiner Sittlichkeit und Religiosität eine feste Stütze verleihen.

Bevor wir indessen zur Frage nach der sittlichen Weltordnung selbst übergehen, müssen wir zur Vorbereitung darauf zuerst einen Blick auf das werfen, was wir in unserem menschlichen Zusammenleben und in den verschiedenen Kreisen menschlicher Gemeinschaft als Ordnung bezeichnen und zu beachten pflegen. Dass ein solches Zusammenleben im Kleinen und Grossen nicht möglich wäre ohne Ordnung, ohne bestimmte Regeln für das Verhalten Aller, ohne Vorschriften und Gesetze, denen Jeder sein persönliches Belieben unterordnen muss, dass sonst keine Sicherheit der Rechte, kein Gedeihen und Fortschreiten denkbar wäre, sondern nur Anarchie, Willkür, Faustrecht oder doch Stagnation, Schlendrian, Wirrwar, ist eine zu selbstverständliche, triviale Wahrheit, als dass ich länger dabei verweilen dürfte. Gewiss, wie sehr auch das Prinzip der Ordnung gleich seinem Gegenpol, dem der Freiheit, missverstanden und in reaktionärem Interesse missbraucht werden kann, an sich ist die Ordnung eine ebenso gute und schöne, als unentbehrliche Sache. Ordnung muss sein, das fühlt jeder unverschrobene Mensch, und der Dichter hat völlig Recht, wenn er sie als die heilige, die segensreiche Ordnung, die Himmelstochter bezeichnet, die Städte gegründet, sanftere Sitten gepflanzt und die Vaterlandsliebe geweckt habe. In der Ethik ist sie ein ebenso werthvolles als dauerhaftes, wenn auch nur formales Moralprinzip, auf dessen Bedeutung für's individuelle und soziale Leben der Philosoph Eduard v. Hartmann (in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins) mit Recht nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. So haben wir denn für jeden Kreis menschlichen Zusammenlebens, sowohl für die nothwendigen, überall und immer gegebenen, weil von den Bedürfnissen der Menschennatur unabweisbar geforderten Gemeinschaften der Familie, Gemeinde und des Staates, als auch für die nach freiem Ermessen zu besonderen Zwecken gegründeten Vereine und Anstalten Ordnungen, die ihren Ausdruck finden in den Regeln, Statuten, Gesetzen, Verfassungen u. s. w., welche die Rechte und Pflichten, das Thun und Lassen der Glieder dieser Gemeinschaften, soweit nöthig, bestimmen. Das Alles sind *menschliche Ordnungen*, auch da, wo die Gemeinschaft selbst, wie Familie und Staat, eine über menschliche Willkür erhabene Institution bildet; sie tragen den Charakter der Endlichkeit an sich, sind unvollkommen, ihrem Zwecke bald mehr, bald weniger entsprechend und darum wandelbar, nur für eine gewisse Zeit geschaffen und brauchbar. So lange sie gesetzlich

bestehen, müssen sie zwar gewissenhaft respektirt werden; aber nicht minder nöthig ist es, sie von Zeit zu Zeit zu revidiren, wenn sie nicht aus einer Wohlthat zur Plage, aus einem Hebel des Fortschritts zu einem Hemmschuh desselben werden sollen, eine Lehre, die übrigens in unserer Zeit und in unserem Lande so wenig bestritten und so fleissig befolgt wird, dass es oft nöthiger ist, vor Uebertreibung, als vor Nichtbeachtung derselben in der Praxis zu warnen.

Ganz anderer Art, als die bisher erwähnten Ordnungen, sind nun die folgenden, zu denen wir übergehen müssen. Da ist zunächst die *Naturordnung* oder die natürliche, physische Weltordnung, wie man sie mit Bezug auf ihre Geltung auf dem ganzen Gebiete des Universums genauer bezeichnet, die einheitliche Gesammtheit aller der Gesetze, durch welche die Erscheinungen und Vorgänge der Natur sämmtlich bedingt sind, die ihren Lauf im Grossen und Kleinen bestimmen, der unzerreissbare, streng geregelte Naturzusammenhang, dem zufolge jedes Geschehen seine natürliche Ursache, wie seine natürliche, nothwendige Folge hat. Diese natürliche Weltordnung, deren Anerkennung und Gewissheit eine der hauptsächlichsten geistigen Errungenschaften der Neuzeit bildet, steht zu unsern menschlichen Ordnungen in einem schneidenden Kontraste: sie ist ewig, die Welt immer und ohne Ende beherrschend; sie ist unabänderlich und unverbrüchlich auch im Kleinsten, unerbittlich gegenüber menschlichen Wünschen und Gelüsten; da ist keine Gelegenheit und Möglichkeit, etwas zu revidiren. Hat eine solche Naturordnung neben ihrem Imposanten, Majestätischen auch etwas Niederdrückendes, Aengstigendes für den Menschen, der sich ihren Riesengewalten gegenüber so klein und schwach vorkommt, so erhebt und beruhigt ihn anderseits bis zu einem gewissen Grade der Gedanke, dass eine solche unverbrüchliche Ordnung auch wieder der festeste Boden ist, auf dem er mit seiner materiellen Existenz stehen kann, dass nur auf eine solche, die sich nirgends verleugnet, zu bauen ist, nur mit einer solchen gerechnet werden kann. Doch wir haben es ja nicht mit der Naturordnung als solcher zu thun, sondern mit der sittlichen Weltordnung, zu der wir von den menschlichen Ordnungen durch jene emporsteigen wollten. Oder eigentlich sollten wir, streng genommen, zuerst allgemeiner von der *geistigen* Weltordnung reden, die der natürlichen als koordinirter Begriff zur Seite steht, wie der Geist selbst der Natur, wofern er nicht materialistisch auch als etwas Physisches betrachtet wird. Diese Ordnung ist die einheitliche Gesammtheit aller der Gesetze, die im geistigen Leben herrschen, herrschen werden überall, wo geistbegabte, aber an eine materielle Existenzbasis gebundene Wesen, wie der Mensch, weilen mögen, auf allen etwa von solchen Wesen bewohnten Weltkörpern, daher wir auch hier, nicht bloss ungenau und hyperbolisch, von einer

*Welt*ordnung reden dürfen, wenn wir auch, da wir von andern derartigen Wesen keine Kunde haben, diese Ordnung thatsächlich nur auf *unser* geistiges Leben beziehen können. Zunächst sind es die *Denkgesetze* oder *logischen Gesetze* und dann die *ästhetischen,* welche hieher gehören; sie bilden die Vorstufe zu den sittlichen und sind ganz geeignet, zum Verständniss der letztern vorzubereiten. Denn dass auch auf dem Gebiete der formalen Denkthätigkeit, der Operationen, die der Verstand bei der Bildung seiner Begriffe, Urtheile, Schlüsse vornimmt, und materiell bei der Fällung von ästhetischen Urtheilen bestimmte, feste Gesetze walten, ist nur dem naiv-populären Bewusstsein verborgen, welches um so weniger auf dieselben reflektirt, je geläufiger es unbewusst nach ihnen verfährt. Sagt man auch mit Recht, Gedanken seien zollfrei, und über die Geschmäcke sei nicht zu disputiren, so kann das doch nicht den Sinn haben, als könnte man denken, was einem gerade beliebt, als könnte man beispielsweise die gerade Zahl für ungerade erklären oder die Subjektivität des Geschmackes so weit treiben, das Schöne als hässlich und das Hässliche als schön zu bezeichnen, ja wohl gar den Unterschied beider als auf blosser Einbildung beruhend zu leugnen. Es muss vielmehr wie logische, so auch ästhetische Gesetze geben, nach denen sich unser Urtheil, bewusst oder unbewusst, richtet, Gesetze, die wir nicht machen, produziren, sondern, da sie längst vor uns da sind, nur suchen, entdecken, reproduziren können, die über unsere Willkür erhaben und an sich unveränderlich sind, wenn auch die menschliche Reflexion erst allmählig und nur bis zu einem gewissen Punkte derselben inne geworden ist, während über Manches noch keine Uebereinstimmung sich zu bilden vermocht hat.

Zu unserm geistigen Leben gehört aber weiter auch die ganze Welt des moralischen Fühlens und Wollens, und auch die hat ihre festen Ordnungen, so gut wie die Natur und das bisher betrachtete geistige Leben, eine *sittliche* oder *moralische Weltordnung,* die die einheitliche Gesammtheit aller der Gesetze ist, welche als die Gesetze seines eignen wahren Wesens dem Menschen sein Thun und Lassen vorschreiben. So ist dieser Begriff wenigstens im engern Sinne zu fassen, während wir ihn im weitern Sinne als eine Ordnung für das ganze Geistesleben sittlicher, d. h. auf Sittlichkeit angelegter Wesen auch mit dem eigentlich genaueren, aber minder gebräuchlichen Terminus „geistige Ordnung" als identisch setzen und für denselben gebrauchen können. Wenn die logischen Gesetze dazu dienen, mit ihrer Hülfe das *Wahre,* den richtigen Sachverhalt in materiellen und geistigen Dingen, zu ermitteln, die ästhetischen, das *Schöne* zu empfinden und darzustellen, so haben die sittlichen Gesetze den Zweck, das *Gute* dem Menschen als Ziel seines Strebens anzuweisen. Aber hier

zeigt sich nun ein grosser Unterschied zwischen Gesetz und Gesetz. Die Naturgesetze herrschen mit unbedingter Nothwendigkeit; was sie in ihrem mannigfach verketteten Zusammenwirken bedingen, das *muss* ohne Weiteres geschehen, und auch unser formales Denken und ästhetisches Empfinden und Urtheilen trägt den Charakter des Nothwendigen an sich; von geistiger Störung oder ästhetischem Stumpfsinn abgesehen, kann der Mensch dabei nicht anders als nach logischen und ästhetischen Gesetzen verfahren. Anders ist es mit den sittlichen Gesetzen, die unserm Willen gelten; denn hier beginnt nun das Reich der Freiheit, zwar nicht einer absoluten, abstrakt indeterministischen, aber doch einer relativen, die sich zunächst als formale oder Wahlfreiheit kundgibt. Darum gibt es hier kein Müssen, sondern nur ein Sollen, keine zwingende Nothwendigkeit, sondern nur eine absolute Verbindlichkeit, kein *necesse est*, sondern nur ein *oportet* oder *debemus*. Wir können diesen Gesetzen folgen oder nicht folgen, sie respektiren oder missachten; sie machen keine sozusagen physische Gewalt über uns geltend. Aber wie auch *diese* Gesetze nicht vom Menschen gemacht, willkürlich erfunden, sondern über sein individuelles Meinen und Belieben erhaben sind, so dass er auch sie nur entdecken, reproduziren kann, so sind sie, gleichviel, wie er sich zu ihnen verhalten mag, an sich selbst unwandelbar, unumstösslich, unvergänglich, wie die Gesetze, die am Himmelszelt walten, und nach denen die Sterne ihre bestimmte Bahn in stiller Majestät Aeonen hindurch wandeln. Der Mensch kann das Böse wählen und thun, das Gute verschmähen und bekämpfen, das Recht niedertreten; aber das Recht bleibt darum doch Recht, ob auch leider im Verkehr der Einzelnen und Völker noch oft genug Macht über Recht geht, und wird sich jederzeit als solches dem Bewusstsein der Menschen aufdrängen; das Gute bleibt gut und das Böse bös, mag der Thäter es noch so sehr vor sich und der Welt beschönigen. Oder wie? Wenn einmal die gescheidesten und witzigsten Köpfe, oder die Mächtigsten der Erde sich zusammenrotteten und verabredeten: Dieser unbequeme Unterschied zwischen gut und böse soll von nun aufhören, es soll erlaubt sein zu tödten, zu rauben, zu lügen, Habgier und Wollust sollen keine Sünden mehr sein! — würden diese Dinge ihnen zuliebe ihre Natur ändern, und die sittliche Welt auf ihr Kommando sich umkehren? Mit nichten, dieser Versuch wäre vielmehr gleich dem eines Zwerges, an ehernen, ewig festen, in den Himmel ragenden Riesensäulen zu rütteln; ihr Gewissen selbst würde ihnen über kurz oder lang bezeugen: Es ist doch so, wie es heisst: Du darfst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen; du eitler Thor, hast es umsonst geleugnet!

Das *Gewissen*, damit haben wir das Medium genannt, durch

welches hauptsächlich diese ewigen sittlichen Gesetze dem Menschen zum Bewusstsein kommen und, wenn er sie vergessen hat, in Erinnerung gerufen werden, und durch welches zugleich die absolute Verbindlichkeit derselben, die unbedingte Verpflichtung zum Gehorsam gegen sie ihm als Antrieb oder Warnung fühlbar gemacht wird. Nun ist freilich das Gewissen ein Begriff, der der wissenschaftlichen Behandlung Schwierigkeiten bietet, von denen das populäre Bewusstsein sich nichts träumen lässt. Daher haben selbst idealistisch gerichtete Denker es lieber bei Seite gelassen oder seine Thätigkeit auf ein richterliches Urtheilen, Lohnen und Strafen beschränkt. Allein das Gewissen hat, wenn nur psychologisch unhaltbare Anschauungen ferngehalten werden, wie die, als wäre es ein eigenes Organ, eine besondere Funktion des menschlichen Geisteslebens ausserhalb seiner natürlichen Funktionen, oder phantastische Vorstellungen, die es zu einem überall und ohne Mühe zu befragenden unfehlbaren inneren Orakel machen, gerade im Zusammenhang mit dem Sittengesetz seine hohe Bedeutung, als ein Verkündiger desselben in unmittelbar gefühlsmässiger Form, welcher seiner verstandesmässigen Erfassung lange vorangeht und zugleich mit einer Unbedingtheit und gebietenden Majestät auftritt, der sich selbst die klarsten Forderungen einer reinen Vernunftmoral nicht immer erfreuen. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie das Gewissen darin einen noch mehr als nur sittlichen, einen religiösen Charakter bekundet, und überhaupt eine Theorie vom Gewissen aufzustellen; es sei nur bemerkt, dass mit der Fackel des Gewissens eines der kräftigsten Hülfsmittel sowohl beim Werke der eigenen sittlichen Bildung, als der Erziehung Anderer aus der Hand gegeben wird, dass die Erhabenheit, die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes, der kategorische Imperativ Kants erst durch Verbindung mit dem Gewissen für das einfache sittliche Bewusstsein Leben, konkrete Gestalt, praktische Bedeutung gewinnt. Will Einer indessen lieber statt vom Gewissen vom sittlichen Bewusstsein reden, das als solches die sittlichen Gebote verkünde, zuerst gefühlsmässig, dann reflektirend, so ist eine Verständigung mit ihm möglich, da er im Grunde dasselbe meint und will, wenn auch seine Auffassung ethisch und religiös lange nicht denselben Dienst leistet.

Diese Offenbarung des Sittengesetzes im Gewissen des Menschen findet statt, bevor es ihm äusserlich in geschriebenen Gesetzen entgegentritt, und wo es ihm gar nicht in letzterer Weise entgegentritt. Der Apostel Paulus fand es so geoffenbart bei den Heiden, die das mosaische Gesetz nicht kennen, und denen doch das Gesetz — hier offenbar das allgemeine, ewige Sittengesetz — in ihr Herz geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen Zeugniss davon gebe. Dieses Sittengesetz ist eben die sittliche Weltordnung selbst, wie sie dem Menschen zunächst sich kundthut als *unendliche Norm* für seinen Willen im Gegensatz zu

den endlichen, veränderlichen Normen, welche die Gesetze und Ordnungen der menschlichen Gesellschaft in Familie, Gemeinde, Staat, Schule u. s. w. ihm geben, wobei die Frage, woher diese unendliche Norm rührt, einstweilen noch offen bleiben soll.

Allein eben gegen diese Auffassung des Sittengesetzes als höherer, unendlicher Norm erhebt sich in unserer Zeit lebhafte Opposition. Abgesehen von Solchen, die materialistisch von einer über der Natur als eigenes Gebiet sich erhebenden geistigen und sittlichen Welt nichts wissen wollen, oder Solchen, die in strengstem Determinismus mit Schopenhauer der Ethik gar nicht den Zweck setzen anzugeben, wie die Menschen handeln *sollen*, da der Begriff des Sollens keinen Sinn habe, sondern nur die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu erklären, auf ihren letzten Grund zurückzuführen[1]), abgesehen von Solchen gibt es ihrer Viele, welche zwar das Vorhandensein eines von den Menschen im Allgemeinen als Norm anerkannten Sittengesetzes zugeben, aber demselben einen rein menschlichen Ursprung zuschreiben. Dieser Ursprung wird dann entweder mehr als individueller gefasst, wie man etwa von Vertretern einer oberflächlichen Aufklärung den Satz hören kann, der wohlerzogene Mensch gebe sich sein Sittengesetz selbst, oder, was auf diesem Standpunkte jedenfalls richtiger ist, als sozialer, so, dass sich im Laufe der Zeit mit fortschreitender Kultur ein gewisses Einverständniss über die wichtigsten und unentbehrlichsten Regeln der Sittlichkeit im Kreise der menschlichen Gesellschaft gebildet habe, eine Norm des Verhaltens, welche nun das Individuum von der Gesammtheit durch Erziehung und Beispiel empfange. Zum Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung beruft man sich auf den Umstand, dass über die sittlichen Aufgaben und Pflichten in den verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern so viel Unterschied geherrscht habe, nicht nur in unwesentlichen, sondern auch in wesentlichen Dingen, dass, was dem Einen erlaubt, dem Andern unsittlich und sündhaft erscheine, so z. B. die Polygamie, die Sklaverei u. dgl., dass, was die Einen als Frevel wider die heiligsten Bande der Natur verabscheuen, harte Behandlung der Eltern, Tödtung von Wittwen oder neugebornen Kindern, von Andern und sogar von Kulturvölkern unbedenklich gestattet und geübt werde. Eine solche Verschiedenheit in der Auffassung des Sittlichen, meint man, wäre unmöglich, wenn es eine unendliche sittliche Norm gäbe, ein an sich seiendes Gutes und Böses, ein absolut, nicht bloss relativ Sittliches; sie bezeuge hinlänglich, dass die Sittlichkeit, wie die Sitte, nur ein Produkt der menschlichen Gemeinschaft sei, dem nichts Objektiv-Reelles, Bleibendes, in einer höheren Ordnung Beschlossenes, wie auch nichts

[1]) Schopenhauer, Grundlage der Moral, § 13.

im individuellen Menschengeist a priori Gegebenes zu Grunde liege. Allein, wenn auch diese grosse Verschiedenheit der sittlichen Begriffe sich nicht leugnen lässt, so sind doch, bei Lichte besehen, die auffallendsten Abweichungen von dem, was wir heute für sittlich ansehen, bei Völkern zu finden, die entweder noch im rohen Naturzustande leben oder eine ausgeartete, meist durch eine trübe, sinnliche Religion irregeführte Kultur besitzen. Bei den Völkern, die einer gesunderen Fortentwicklung sich erfreuen, zumal innerhalb der auf christlichem Boden erwachsenen Kultur, ist doch seit dem Bestande der letzteren eine zunehmende Läuterung und immer grössere Uebereinstimmung der sittlichen Begriffe zu erkennen, welche Thatsache durch vereinzelte exzentrische Verirrungen, wie die Infragestellung der Heiligkeit der Familie und des Eigenthums, nicht umgestossen wird. Man kann wohl sagen: Ein gewisser Kern des Sittengesetzes hat zu jeder Zeit und überall, wo die Menschheit wirklich zum Geistsein erwacht ist, als verbindlich gegolten. „Werthvolle Momente des Sittengesetzes," sagt Köstlin,[1]) „sind ja schon Gegenstand vor- und ausserchristlicher Erkenntniss gewesen und eine Reihe sittlicher Grundforderungen haben in der christlichen Gesellschaft sich so unwandelbar behauptet, dass keinerlei andersgeartete Prinzipien jemals gleich feste Autorität gewinnen konnten. Man verwechsle nur nicht mit ihnen solche Konsequenzen derselben, die allerdings erst vermöge fortschreitender Reflexion und Erkenntniss gezogen werden können — z. B. die Abschaffung der Sklaverei, — oder die beim Fortbestehen der Prinzipien doch den wandelbaren realen Verhältnissen und Zuständen gegenüber selbst auch verschieden sich gestalten müssen." — Die geschichtlichen Wandlungen der Moral beweisen somit nicht, dass das Sittengesetz nur das Werk subjektiv-menschlicher Vorstellung und Reflexion sei, sondern nur, dass das Auffinden des an sich schon vorhandenen von Seite des menschlichen Ich nur unter seinen natürlichen Existenzbedingungen vor sich geht, dass der objektive Inhalt desselben nicht gleich von Anfang an fertig und vollkommen, sondern nur succesive, stufenweise sich dem menschlichen Bewusstsein erschliesst, in Gestalt sich immer deutlicher, reiner und reicher entwickelnder Vorstellungen. Darum ist aber das Sittengesetz so gut objektiv, an und für sich seiend, unveränderlich und unabhängig vom menschlichen Bewusstsein, wie das Naturgesetz, das auch nur allmählig Gegenstand zuverlässiger Erkenntniss geworden ist, und wird mit dem geistigen und sittlichen Fortschreiten der Menschheit in immer weiterem Umfang zu immer allgemeinerer Anerkennung und Geltung gelangen.[2])

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken 1879, S. 617 f.

[2]) Vrgl. meine Schrift: Der Pessimismus und die Sittenlehre, S. 127 f.

So halten wir denn fest an der Annahme eines über uns Menschen erhabenen, ewigen Sittengesetzes, das als unendliche Norm ein Moment der sittlichen Weltordnung selbst ist, das uns innerlich im Gewissen sowie, dann auch von der Vernunft bezeugt wird, aber auch äusserlich entgegentritt in den bald vollkommeneren, bald unvollkommeneren Darstellungen, welche es in den religiösen Sittengesetzgebungen der Völker gefunden hat. Unter diesen steht als die reinste und ehrwürdigste obenan der mosaische Dekalog, mit seinen im feierlichen Lapidarstil geschriebenen Geboten, von denen die sittlichen Bestimmungen mit ihren grossen, die ganze Kulturentwicklung bedingenden und wie Säulen tragenden Grundsätzen von der Heiligkeit der Ehe und Familie, der elterlichen Autorität, des menschlichen Lebens, Eigenthums und guten Namens Jahrtausenden ihre ethische Norm gegeben haben und noch geben werden, die so unwidersprechlich und unwiderleglich sind, weil sie identisch sind mit den Aussagen jedes gesunden, unverfälschten Gewissens.

Hochgeehrte Versammlung! Hier ist nun der Punkt, wo die Bedeutung der sittlichen Weltordnung für die Ethik in Theorie und Praxis in die Augen fallen muss. Wie im sittlichen Leben des Einzelnen es nicht auf's Gleiche herauskommt, ob er eine Norm von bloss relativem Werthe, von bloss menschlichem Ursprung befolge oder ein ewiges höheres Gebot, wie man es mit dem letzteren im Allgemeinen ernster und strenger nehmen wird, als mit dem ersteren, so hat auch die Sitten*lehre* nur dann eine feste Grundlage, wenn sie auf der Basis einer in der ewigen sittlichen Weltordnung beschlossenen, die wahre Bestimmung des Menschen aufzeigenden, unendlichen Norm auferbaut wird, in der gleicherweise die von gewissen Ethikern mit Unrecht geleugneten Pflichten gegen sich selbst, wie die gegen die Mitmenschen gegeben und in natürlicher Weise mit einander verknüpft sind. Eine Sittenlehre, die dieser Grundlage entbehrt, die rein aus der Erkenntniss der Bedürfnisse und Triebe der Menschen als Individuen oder als Gemeinschaft hervorgehen soll, hat immer eine unsichere, dem Skeptizismus preisgegebene Basis und wird den einen Theil der menschlichen Pflichten über dem andern zu kurz kommen lassen oder beide nur äusserlich, künstlich mit einander verbinden. Da ergibt sich entweder eine Moral des *Egoismus*, wie der *Utilitarismus* von *Stuart Mill*, wornach die Glückseligkeit der einzige um seiner selbst willen begehrenswerthe Zweck ist, also von Tugend und Pflicht im rein moralischen Sinn keine Rede sein kann, und die Glückseligkeit Anderer nur darum erstrebt wird, weil sie die eigene erhöht, oder ein *Altruismus*, wie der des Posivitisten *Comte*, der zwar das Gefühl der Liebe, der Sympathie, des „Lebens für Andere" zum alleinigen Moralprinzip erhebt, aber ohne alle innere Begründung in seinem sonstigen System, oder eine *Mitleidsmoral*, wie die *Schopenhauers*, deren Prinzip so

gänzlich ungenügend ist, das ethische Handeln in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zu umfassen, zu erklären und zu begründen, oder höchstens eine Moral, die, wie die von *Strauss* in seinem „Alten und neuen Glauben“ (S. 241) mit der Forderung des Sichbestimmens des Einzelnen nach der Idee der Gattung uns im Kreise herumführt. Wie anders, wenn die Ethik den Blick des Menschen emporrichtet zu einer über ihn und sein weltliches Interesse erhabenen Geisteswelt, zu einer sittlichen Weltordnung, in welcher mit den unveränderlichen Normen zur Ordnung seines Lebens auch die höchsten, ewigen Güter enthalten sind, die er durch willige Beobachtung jener zu sich herabzieht, zu seinem innerlichen Besitz, Halt und Trost gewinnt, das Recht, die Wahrheit und die Liebe, wenn die Ethik nicht minder, als die Religion und die Kunst, ihn emporhebt zu einer unvergänglichen Idealwelt!

Doch, gegen die Fassung der sittlichen Weltordnung als unendlicher Norm könnte noch ein Einwand gemacht werden. Wird durch die Basirung der Moral auf ein solches übermenschliches Sittengesetz dieselbe nicht auf das Prinzip der *Heteronomie* begründet, der Unterwerfung des eigenen Willens unter das Gebot eines fremden Willens, der sich darin ausspricht, einer äusseren Autorität, während die echte Moral auf das Prinzip der Autonomie, der Selbstgesetzgebung der menschlicken Vernunft, begründet sein sollte? Bekanntlich ist es *Hartmann*, der namentlich in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ diesen Gegensatz angelegentlich hervorhebt und die sittliche Autonomie ebenso kurzer Hand seinem philosophischen System als Monopol vindizirt, wie er sie dem Christenthum in jeder Gestalt abspricht, auch dem protestantischen mit seinem Moralprinzip des göttlichen Willens. Lassen wir den letzteren einstweilen noch bei Seite, so ist klar, dass der Vorwurf schon auf das an sich seiende Sittengesetz überhaupt, abgesehen von der Bestimmung seines Ursprungs, sich beziehen muss. In der That will denn auch Hartmann, obschon er an dem Begriff einer sittlichen Weltordnung mit Entschiedenheit festhält, als dem „menschheitlichen Theil des teleologischen Weltplans in der absoluten Idee“, ein Moralgesetz nur in dem Sinne anerkennen, dass der subjektive Wille diese sittliche Weltordnung oder teleologische Idee zum Inhalt *seines* Willens annimmt und als eigener Gesetzgeber zur Richtschnur für die Gesammtheit seiner Triebe und Begehrungen erhebt, also erst zum Moralgesetz und zwar „von des Menschen Gnaden“ *stempelt* (S. 732). Aber wie könnte der Mensch die teleologische Idee zum Sittengesetz stempeln, wenn sie nicht selbst die Fähigkeit, die Bestimmung dazu schon in sich trüge, wenn die absolute Teleologie nicht auch zwecksetzende, normgebende *für den Menschen* wäre, wie könnte ein Theil des ewigen Welt*plans* vom Menschen nur so zufällig, willkürlich zu etwas gemacht werden, was nicht selber darin *geplant*

wäre? Es bedarf auch dieser Künstelei gar nicht; denn das Schreckbild der Heteronomie erweist sich bei tieferem Einblick in die Sache ab ein blosses Phantom. Ja, wenn es wirklich, ihrem Inhalte nach, fremdartige, auf reiner Willkür beruhende und nur äusserlich an den Menschen herangebrachte Gesetze wären, etwa im Sinne jener Scholastiker, denen der Inhalt des göttlichen Willens ein rein zufälliger, willkürlicher war, so dass Gott auch ein anderes Sittengesetz den Menschen hätte geben können, dann wäre der Vorwurf der Heteronomie am Platze. Allein wenn sich, wie bei den vom Christenthum adoptirten sittlichen Geboten des Dekalogs, zeigen lässt, dass sie so ganz im wahren Wesen des Menschen selbst liegen, dass der Mensch ohne Gehorsam gegen sie nicht wahrhaft Mensch ist, und ein sittliches Zusammenleben der Menschen gar nicht denkbar, ist dann da nicht Autonomie vorhanden, soweit sie überhaupt einen Sinn hat, inhaltlich, sofern diese Gebote mit den Aussagen der menschlichen Vernunft übereinstimmen, und formell nicht nur, insofern das eigene Gewissen, der Vernunft nur vorangehend, das Gesetz verkündet, sondern noch mehr, sobald der Mensch das Sittengesetz aus einem äussern ganz in ein inneres verwandelt, es in seinen eigenen Willen aufnimmt, der nun allerdings sich selbst befiehlt und befehlen kann, wie das Christenthum Solches in dem von seinem Begründer ausgegangenen neuen Lebensgeist ermöglicht und verwirklicht sieht?

Doch, es ist nun hohe Zeit, die sittliche Weltordnung noch nach einer andern Seite zu betrachten, indem wir sie mit Biedermann nicht nur als unendliche Norm, sondern auch als *unendliche Macht* darstellen. Zu den trefflichsten Gesetzen bedarf es überall auch eines starken Arms, der dieselben durchzuführen, geltend zu machen weiss gegen die ihnen widerstrebenden Einzelwillen, wie er andererseits den sich ihnen willig Fügenden alle Wohlthaten und Segnungen zu Theil werden lässt, welche die Gesetze ihnen verheissen. So wohnt auch dem Sittengesetze die Kraft inne, sich überall als den über jeden menschlichen Sonderwillen erhabenen Ausdruck eines ewigen, weltregierenden Willens geltend zu machen. Bereits früher wurde angedeutet, wie diess zunächst im *Gewissen* geschieht, wo die Vorschriften der sittlichen Weltordnung, selbst wenn sie keck übertreten oder weggeleugnet werden, immer wieder dem Menschen sich aufdrängen und Anerkennung abnöthigen. Aber dann geschieht diess nicht mehr in der ruhig ernsten Weise einer blossen Gesetzesverkündigung, sondern in der erschütternden eines inneren Gerichts, einer Strafe, die sich an dem schuldigen Bewusstsein vollzieht, einer Seelenpein, die um so grösser sein muss, je länger die Stimme des Gewissens überhört oder übertäubt, mit Gewalt oder List zum Schweigen gebracht wurde. Umgekehrt belohnt sich der willige Gehorsam gegen das Sittengesetz, die treue Erfüllung der Pflicht im Kleinen und im Grossen, durch das

Glück eines guten Gewissens, eines ruhigen, frohen Bewusstseins, eines mehr oder weniger lebhaften Gefühls jener inneren Befriedigung, die der thätige Antheil am Wahren und Guten immer hervorbringt. Wird dem Ersteren entgegengehalten, dass doch viele und gerade die tiefstverschuldeten Menschen von der Qual des bösen Gewissens blutwenig merken lassen, so ist das allerdings zuzugeben, obschon damit noch nicht erwiesen ist, dass sie innerlich nichts von ihr empfinden. Aber wenn auch das Letztere der Fall wäre, so macht doch auch an ihnen sich die unendliche Macht der sittlichen Weltordnung in ihrer *tremenda-majestas* geltend. Die Entbehrung des guten, fröhlichen Gewissens allein schon, wie der edleren Genüsse, die das Wohlgefallen und die Arbeit am Guten gewähren, die Verödung und Leere des Gemüths, die Verbitterung, Unruhe, Zerrissenheit, die ein von unedeln, wilden Leidenschaften durchstürmtes Herz peinigen, sind ein Elend, dessen Opfer bemitleidenswerth erscheinen, selbst wenn es sich unter der ehernsten Stirne und dem lautesten Spott über die sittliche Weltordnung verbärge.

Allein wir möchten nicht nur im innern, sondern auch im äussern Leben der Menschen diese unendliche Macht der sittlichen Weltordnung oder, wie wir ebenso gut sagen können, das Walten einer *ewigen Gerechtigkeit* wahrnehmen; wir möchten auch da die Entdeckung machen, dass wie dem Ungehorsam gegen das Sittengesetz als Strafe der Fluch, so dem willigen Gehorsam immer der Segen auf dem Fusse folgt, dass das Wahre und Gute im Kampf mit dem Verkehrten und Schlechten den Sieg behält. Was wir aber wahrnehmen, ist derart, dass es in vielleicht ebenso vielen Fällen unserer Erwartung *wider*spricht, als *ent*spricht. Wir sehen wohl häufig, dass Arbeit und Enthaltsamkeit Gesundheit und langes Leben in ihrem Gefolge haben, während Ausschweifungen die Gesundheit zerrütten und das Leben verkürzen, dass, wer Andern Liebe erweist, sie auch wieder von Andern erfährt, wogegen der Gewaltthätige, Hasserfüllte auch wieder Hass erntet und zuletzt immer seinen Meister findet, der Arglistige sich in seinen eigenen Schlingen fängt, der Heuchler entlarvt wird, und wer Andern eine Grube gräbt, selbst hineinfällt. Aber daneben macht man doch oft genug die befremdende Erfahrung, dass Verdienst und Glück einander gar nicht entsprechen, dass man mit unwürdigen Mitteln, mit Täuschung, Schmeichelei, Charakterlosigkeit oft weit besser Carriere macht, zu Reichthum und Ansehen gelangt, als mit gediegenen Leistungen und ehrenhafter Gesinnung, dass das Gute im Kampfe mit einem übermächtigen Gegner unterliegt, dass der Erfolg des edelsten Strebens durch ein feindliches Geschick vereitelt oder verkümmert wird. Schon die alttestamentliche Frömmigkeit ertrug den Gedanken schwer, dass der Gerechte so viel leiden müsse, und der Gottlose im Schoosse

des Glückes sitze, und arbeitete sich müde an der Lösung des Räthsels, wie das mit der göttlichen Gerechtigkeit sich vereinen lasse. Und auf christlichem Boden führte das Verlangen nach einer solchen zu der Auskunft, dass diese Gerechtigkeit überhaupt in der gegenwärtigen Welt sich nur unvollkommen offenbare, und erst in der künftigen, gerade hiefür vom frommen Bewusstsein zu postulirenden Welt der unerträgliche Widerspruch zwischen Glück und Verdienst im Diesseits, ausgeglichen werde Allein der schöne, tröstliche Unsterblichkeitsglaube darf nicht auf ein so schwaches Argument gestützt werden, dessen Unzulänglichkeit schon Schleiermacher angedeutet hat. Einmal könnte ja die verlangte Ausgleichung nur so geschehen, dass von zwei sittlich gleich hoch Stehenden, von denen aber der eine hienieden glücklich, der andere unglücklich war, dem ersteren trotz seiner gleichen sittlichen Würdigkeit wegen seines irdischen Glücks ein Abzug an seiner Seligkeit gemacht, die vermeintliche frühere Ungerechtigkeit also durch eine wirkliche spätere aufgehoben würde. Sodann aber widerspricht diese ganze Anschauung, als müsste die Tugend, nicht zufrieden mit dem inneren Lohn oder Segen, den sie in sich schliesst, eine äussere greifbare Belohnung oder Entschädigung erhalten, als geschähe ihr ein Unrecht, wenn sie es in der Welt nicht so weit bringt, wie die Weltkinder, einer reineren Moral, wie dem richtig verstandenen Christenthum, das den Werth des Lebens und des Menschen nicht in die zeitlichen Güter setzt, die er besitzt, sondern in die geistigen Güter, die himmlischen Schätze, die er sich sammelt. Und endlich dürfen wir eine durchgehende Uebereinstimmung von Tugend und äusserem Glück, von Absicht und Erfolg von vornherein nicht erwarten, wenn wir das Verhältniss der sittlichen Weltordnung zur natürlichen in's Auge fassen, das hier nothwendig in Betracht kommt.

Dieses Verhältniss besteht nämlich darin, dass jede zunächst, unabhängig von der andern, ihren eigenen Weg geht, indem die Natur natürlichen, die sittliche Welt sittlichen Gesetzen folgt und folgen muss, weil keine der beiden Ordnungen den Namen Ordnung verdiente, wenn die andere in sie übergreifen und sie nach *ihren* Gesetzen modifiziren könnte. So geht der Naturverlauf vor sich, wie es die physischen Gesetze bedingen, ohne auf die sittliche Beschaffenheit der Menschen Rücksicht zu nehmen oder den ethisch wünschbaren Zweck des Gelingens edler Bestrebungen zu verfolgen. Die Sonne leuchtet über Gute und Böse; der Sturm frägt nicht, ob das Schiff, dem er den Untergang bringt, rechtschaffene Leute trägt oder Piraten und Sklavenhändler; der Tod kommt unabwendbar, wenn der kranke menschliche Organismus ihm nach physiologischen Gesetzen verfallen ist, ob es einem Tyrannen gelte, dessen Ende ein Glück für die Welt zu nennen ist, oder einem menschenfreundlichen Herrscher, auf dessen längere

Regierung die schönsten Hoffnungen gesetzt wurden. Aber auf der andern Seite sind die Naturordnung und die sittliche Weltordnung gleichwohl so angelegt, so auf einander berechnet, dass sie einander nicht stören, sondern im Gegentheil jene diese noch unterstützt und fördert. „Die Naturordnung ist auf die sittliche Ordnung, auf die Welt des selbstbewussten und freien Geistes angelegt, wie die Natur auf das vernünftige Wesen als ihre Blüthe und Vollendung angelegt erscheint," sagt *Lang* mit Recht[1]) und findet dieses Angelegtsein in dem zwiefachen Umstand, dass die Welt dem Menschen eine Fülle von Reizmitteln darbietet, um alle die Zustände zu entwickeln, in welchen er die Aufgaben des selbstbewussten Geistes, die Forderungen der sittlichen Ordnung verwirklichen kann, sodann aber auch, dass sie in einer Fülle von Abstufungen sich von ihm behandeln lässt, um ihm theils als Organ, theils als Darstellungsmittel zu dienen." Um nur eines von jenen Reizmitteln zu erwähnen, sei darauf hingewiesen, wie gerade die Uebel in der physischen Weltordnung, die Verluste und Leiden, welche die Natur dem Menschen bereitet, wenn er sie in rechter Weise aufnimmt, sein geistiges und sittliches Wohl befördern, indem sie seine Einsicht, Welt- und Selbsterkenntniss erweitern, sein Gemüth erweichen, vertiefen, bereichern, seinen Willen läutern und kräftigen, den innersten, edelsten Gehalt seines Wesens aus trübenden Umhüllungen befreien und herausarbeiten, wie sie so ihn mit einem Wort geschickter machen zum Dienste der sittlichen Weltordnung. Bei diesem Verhältniss der letztern zur Naturordnung, bei dem sie zwar Anfangs auseinandergehen, aber doch schliesslich zusammenstimmen, ist es nun zu begreifen, warum so oft äusseres Glück und Verdienst, Absicht und Erfolg einander gar nicht entsprechen, und kann uns das nicht mehr an der sittlichen Weltordnung irre machen. Nun werden wir sagen: Was verschlägt es, wenn das äussere Sinnen- und Weltglück einem Unwürdigen zu Theil wird? Es ist ein schwacher Trost für die innere Unseligkeit, womit der Widerspruch gegen die sittliche Weltordnung sich an ihm rächt, ein kläglicher Ersatz für die von ihm entbehrten edleren Geistesfreuden, den man ihm neidlos gönnen sollte. Und was sind die Leiden dessen, der im Einklang mit ihr das wahre Glück in den Tiefen der Seele geniesst, wo es ihm Niemand rauben kann, wenn sie nur zu seinem innern Gewinn und Segen, zu seinem wahren Wohle gereichen, wenn, wie Paulus sagt, denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken? Die sittlich tüchtigsten, edelsten Persönlichkeiten gerade, die grössten Kämpfer und Dulder der Menschheit haben darum auch am wenigsten oder nie geklagt über Mängel der sittlichen Weltordnung, über Unvollkommenheit der göttlichen Gerechtigkeit in

[1]) Lang, Versuch einer christlichen Dogmatik, S. 89.

der Welt. Der Widerspruch aber zwischen Absicht und Erfolg, das Missverhältniss im Kampf der guten und bösen Mächte in der Welt dünkt uns minder auffallend, ja verschwindet mehr und mehr, wenn wir von einzelnen Personen und Epochen hinweg uns auf einen weiteren Schauplatz begeben, wenn wir die Weltgeschichte im Grossen in's Auge fassen, als welche sie ja zugleich ein Weltgericht ist. Da erscheint uns die Niederlage des Guten oft nur als Durchgang und Vorbereitung zum Siege; das in noch unreifer Gestalt misslungene Reformationswerk glückt bei einem neuen Versuche mit zureichenderen Mitteln; an Stelle der frühgefallenen oder sonst mitten in ihrer Wirksamkeit abberufenen Kämpfer für den geistigen und sittlichen Fortschritt treten, durch ihr Beispiel befeuert, andere auf und führen ihre Sache weiter; wenn selbst der Tod Christi seiner Religion nicht Untergang, sondern Sieg gebracht hat, wie sollte denn das Leben irgend einer geschichtlichen Persönlichkeit ganz unersetzlich sein? Es liegt einmal im Wesen des Wahren und Guten und in der Anlage des menschlichen Geistes und Herzens, die dafür geschaffen sind, wie das Auge für das Licht, dass sie durch allen Widerstand, alle Hindernisse hindurchbrechend sich Geltung verschaffen müssen, dass die Menschheit immer wieder zu ihnen zurückzukehren gedrungen wird. Umgekehrt hat das Böse, Verkehrte als widersinnig und den Gesetzen der wahren Menschennatur zuwiderlaufend keinen Bestand, es scheitert an seiner eigenen Negativität, an dem inneren Widerspruch, an dem es leidet, ob es nun als Sinnlichkeit mit Sinnlichem thörichterweise den Geist zu befriedigen sucht, selbst Haltloses zu seinem Halt macht, oder als Selbstsucht Bedeutung, Herrschaft in der Welt erlangen, Anhang erwerben, Reiche stiften will, während doch die Selbstsucht nur zersetzen, trennen, auflösen kann, und eine Selbstsucht die andere, ja eine Summe von solchen zum Kampfe wider sich herausfordert. Um nur *ein* Beispiel anzuführen, sei mit *Zeller*[1]) daran erinnert, wie bisher noch alle Versuche, in egoistischer Eroberungslust eine Universalmonarchie zu gründen, d. h. die Willen aller Individuen und Völker dem Willen einzelner unter ihnen zu unterwerfen, gescheitert sind. In diesem Bestehen und Siegen des Wahren und Guten und dem Nichtbestehenkönnen des Falschen und Bösen offenbart sich die sittliche Weltordnung wohl am klarsten und imposantesten als unendliche, d. h. über alle menschliche Gewalt unendlich erhabene Macht, als die ewige Gerechtigkeit, die in den Geschicken der Völker waltet, wie sie auch im Leben des Einzelnen, jedenfalls in seinem Inneren sich bezeugt. In erhabener Weise ist sie von jeher von der tragischen Poesie so dargestellt worden, so-

[1]) Ueber die moralische Weltordnung, Theologische Jahrbücher, 1847, S. 228 f.

wohl in ihren bösen Charakteren, an denen ihre ganze furchtbare Majestät als rächende Nemesis sich verherrlicht, als in ihren tugendhaften Helden, die sie zwar um ihrer menschlichen Unvollkommenheit, ihrer tragischen Schuld willen äusserlich unterliegen, aber zugleich, durch die Hohheit in ihrem Leiden verklärt, innerlich triumphiren und der von ihnen mit ihrem Herzblut besiegelten Idee den Weg bereiten lässt zu künftigem Siege.

Die moralische Weltordnung als unendliche Norm und unendliche Macht, wie sie im Vorigen, wenn auch unzulänglich, geschildert wurde, ist eine Sache, von der wir nicht ernst und hoch genug denken können. Einem der bedeutendsten Philosophen der Neuzeit, *Johann Gottlieb Fichte,* erschien sie (und zwar im Wesentlichen so gefasst, wie hier) so hoch und heilig, dass er sie mit Gott selbst identifizirte. Diese Kühnheit hat ihm bekanntlich trotz seines biederen Charakters und im Grunde tiefreligiösen Sinnes den Vorwurf des Atheismus zugezogen. Heutzutage wären wir wohl froh, wenn manche unserer Zeitgenossen von ihrem wirklichen Nihilismus sich nur zu diesem lebendigen Glauben Fichtes an die moralische Weltordnung als das Göttliche in der Welt emporzuschwingen vermöchten, und würden es schwerlich über's Herz bringen, sie Atheisten zu schelten! Aber freilich, genügend war und ist dieser Gottesbegriff nicht, nicht für das Gemüth, aber auch nicht für die Vernunft. Wenn die sittliche Weltordnung Gott ist, warum nicht auch die natürliche, die doch auch eine übermenschliche Ordnung ist? Soll sie denn un- oder ausser- oder widergöttlich sein oder einfach ignorirt werden? Und weisen nicht beide auf einen gemeinsamen Grund hin, in welchem sie ihre Einheit haben, statt dass sie nur von sich selbst bestehend und unzusammenhängend gedacht werden? Hier ist eben der Punkt, wo die sittliche Weltordnung nothwendig auf das metaphysische und religiöse Gebiet hinüberweist, und ihre Bedeutung für die Theologie auch in Bezug auf die Glaubenslehre sich darthut.

Es ist bisher absichtlich jede Einmischung des Gottesbegriffs in unsere Betrachtung unterlassen worden, weil wir denselben nicht als einen *a priori* gegebenen und fertigen unvermittelt an diese heranbringen, sondern am Schlusse aus ihr selbst als das Resultat unseres Nachdenkens über dieses ganze Gebiet äusserer und innerer Erfahrung hervorgehen lassen wollten. Zwei Ordnungen in der Welt haben wir vorgefunden, die natürliche und die sittliche, die aber beide so auf einander angelegt und bezogen sind, dass sie, obschon jede ihren eigenen Weg geht, einander doch unterstützen und so schliesslich zusammenstimmen, also im Grunde nur die *eine* einmüthige, harmonische Gesammtordnung der Welt mit ihren zwei dem Natur- und dem Geistesleben zugekehrten Seiten bilden. Nun ist überall Ordnung, Regel, Gesetzmässigkeit das

Zeichen einer vorhandenen Denkkraft oder Intelligenz, von der sie herrührt, sie setzt Geist als Ursache ihrer selbst voraus; somit muss die Weltordnung als einheitliche, allumfassende, physische und moralische ihren Grund haben in einem allumfassenden, unendlichen Geiste, einer ewigen Intelligenz, die sie ausdenkt, für deren alldurchdringende und in sich selbst zurückstrahlende Helle das menschliche Selbstbewusstsein nur ein dürftiges Analogon ist, und einem absoluten Willen, der dieses System von Ordnungen zugleich setzt. So ergibt sich aus der Betrachtung der Welt mit ihren Ordnungen als theoretische Denknothwendigkeit das Dasein oder, korrekter ausgedrückt, das Sein Gottes, wie diese Annahme auch dem praktischen Bedürfnisse unseres Gemüths und unserer sittlichen Natur entspricht; aber zugleich gewinnt die Gottesidee auch einen reichen Inhalt, indem die Beschaffenheit der natürlichen und sittlichen Weltordnung auch auf die Grundzüge des göttlichen Wesens einen Schluss ziehen lässt, die Naturordnung auf seine schöpferische Allmacht und seine Allgegenwart, die sittliche Ordnung als unendliche Norm auf seine Heiligkeit, als unendliche Macht auf seine Gerechtigkeit, beide Ordnungen zusammen auf seine Weisheit und Güte und in ihrem Bezogensein auf einander speziell auf seine allwaltende Vorsehung, die durch die natürliche und sittliche Ordnung, die gleichsam ihr Arm sind, ihre hohen und höchsten Zwecke in der Welt ausführt, so dass Alles, was geschieht, nicht trotzdem, sondern gerade weil es seine natürliche Ursache hat, zugleich mittelbar von Gott gewirkt ist, der auf diesem Wege die Einzelnen und die Völker ihrer Bestimmung im ewigen Weltplan zuführt, oft durch Nacht zum Lichte. In diesen Schlüssen von der Natur- und sittlichen Ordnung aus ist dasjenige kürzer und einfacher gegeben, was die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes Wahres und Bleibendes in mehr oder weniger anfechtbarer Form enthalten, und ihr Ergebniss stimmt überein mit dem Glaubensbekenntniss des Dichters:

„Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke.
Und ob Alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist."

Allein, so mag vielleicht Jemand fragen, wo bleibt bei diesem Gottesbegriff und der ganzen Betrachtung das spezifisch Christliche? Wo ist da Raum für den Inhalt der christlichen Offenbarung, für das Faktum der Erlösung, das die Christenheit, in welcher Weise immer, mit dem Namen ihres Religionsstifters verknüpft hat? Nun, unchristlich, denke ich, ist schon das Bisherige nicht gewesen, und als göttliche Offenbarungen sind die natürliche und sittliche Weltordnung

gewiss auch zu betrachten. Allein es ist richtig, zur Begründung einer christlichen Glaubenslehre fehlt noch das Wesentlichste, wofern nicht gezeigt werden kann, dass es schon im Bisherigen *implicite* enthalten ist. Der von uns hochverehrte Verewigte, dessen Nachfolger an unserer theologischen Fakultät zu sein, mir die verantwortungsreiche Ehre zu Theil geworden ist, *Alexander Schweizer*, hat in seiner Glaubenslehre drei Ordnungen unterschieden, die sich stufenweise übereinander erheben, die Naturordnung, durch welche die Religion geweckt, die sittliche Weltordnung, durch die sie gesteigert, und die Heilsordnung, durch die sie vollendet wird, und in welcher nun eben der spezifische Inhalt, den das Christenthum als die wahre Erlösungsreligion vor allen andern voraus hat, seinen Platz findet. Mit dieser Anlage und Begründung der Glaubenslehre, die im Einzelnen mit Meisterschaft durchgeführt ist, materiell einverstanden (sofern sie mit der Unterscheidung von Natur-, Gesetzes- und Geistesreligion sachlich zusammentrifft), möchte ich nur die Frage aufwerfen, ob es nicht richtiger wäre, die sogen. Heilsordnung auch noch in den Begriff der sittlichen Weltordnung hereinzuziehen, da es doch eigentlich nur zwei Ordnungen oder Seiten an der einen Gesammtordnung gibt, die natürliche und die geistige, wie es ja auch nur eine physische und eine geistige Welt gibt. Aber allerdings muss dann der Begriff der sittlichen Weltordnung erweitert werden, und er ist dessen durchaus fähig, da er *implicite* mehr enthält, als bisher aus ihm entwickelt, *explicite* dargelegt wurde. Denn wie? Wenn nun der Mensch die Forderungen des ewigen Sittengesetzes nicht erfüllt, nie ganz erfüllt, wenigstens nach ihrem tieferem Sinne, wie das als allgemeine Thatsächlichkeit vorliegt, wenn er, mit Schiller zu reden, „in der Menschheit traur'ger Blösse steht vor des Gesetzes Grösse, wenn dem Heiligen die Schuld sich naht," wenn ein tiefer Abgrund sein wirkliches Wesen und Thun vom sittlichen Ideal, den Menschen von Gott trennt, was dann? Dann ist es wieder die sittliche Weltordnung, die sich in's Mittel legt, die, indem sie das böse Gewissen in ihm weckt, den Stachel der Reue in ihn senkt, ihre unendliche Macht nicht nur negativ, strafend, sondern auch positiv, heilend und erneuernd, an ihm geltend macht. Denn diese Reue ist nur der nothwendige Durchgangspunkt zur sittlichen Wiedererhebung, wird die Quelle eines lebhaften Verlangens nach wiederhergestellter Gemeinschaft mit des Menschen ewigem Grund und Ziel, mit dem Reich des Guten, und dass diesem Verlangen entsprochen wird, dass der ernstlich umkehrende, Gott suchende Mensch ihn auch findet, dass der lähmende Fluch des Bösen von ihm weicht, dass ein neuer Lebensgeist aus unendlichen, göttlichen Tiefen ihm zuströmt, dass der Inhalt des Sittengesetzes, das Rechte und Wahre nun in sein Inneres eingeht, als eigener Trieb und Wille, als Lust und Kraft zu allem Guten und

Schönen, als die Liebe, die ausgegossen ist über sein Herz, als lebendige Quelle guter Regungen und Handlungen, eines reineren und besseren Lebens, dass jener Abgrund nun sich füllt, und die Furchterscheinung entflohen ist: auch dieses Gesetz sittlicher Neugeburt im Reiche der Gnade gehört zur sittlichen Weltordnung, bildet die Krone derselben. Mit dieser Ergänzung verkündet sie uns Gott nicht nur als Geist, als allmächtig, weise, gerecht, heilig, sondern auch als die Liebe, als Vater, als den im Herzen seiner Kinder mit seiner Kraft und seinem Frieden gegenwärtigen Gott; so führt sie durch die Religion des Gesetzes mit ihrem ernsten kategorischen Imperativ uns hinüber in die Religion der Liebe, der Freiheit, der Gotteskindschaft mit ihrem Jubel der Versöhnung, wie sie uns Christus in Wort und That, in Leben und Sterben, in seinem ganzen Wesen und Wirken offenbart hat.

Zwei Fragezeichen zu den neuesten Auffassungen des Todes Jesu.

Von Pfarrer *Th. Wälli,* Sennwald, Ct. St. Gallen.

Wenn der Apostel sagt, wir seien Haushalter der Geheimnisse Gottes, so findet dies Wort unstreitig in hohem Maasse seine Anwendung auf den *Tod Jesu.* Wie viel ist schon darüber gedacht und geschrieben worden im Lauf der Jahrhunderte und immer wieder wird er von Neuem zum Gegenstand theologischer Erörterungen gemacht. Die schweizerische Predigerversammlung, die 1887 in Schaffhausen über Ritschls Versöhnungslehre debattirte, und 1864 sich von Prof. *Keim* sel. in Frauenfeld über die Bedeutung der Thatsachen im Leben Jesu referiren liess, wird auch in Zürich in diesem Sommer diesen Gegenstand wieder erörtern müssen, wenn sie die Bedeutung des historischen Christus für den Glauben behandelt.

Das Charakteristische in der Auffassung der Gegenwart bei *Schweizer, Biedermann, Strauss, Ritschl* und neuestens bei *Ecklin* liegt wohl darin, dass sie den Schwerpunkt dieser That des Herrn vom metaphysischen auf's ethische Gebiet verlegt und den Kernpunkt derselben einerseits in ihrer *Vorbildlichkeit* als gänzliche Hingabe an Gott und seinen Willen, anderseits in ihrer von der Gesetzesreligion freimachenden Wirkung findet.

Es ist schon in *Schaffhausen* darauf hingewiesen worden, wie die beiden Begriffe der *Sühne* und der *Stellvertretung* bei dieser neuern Strömung zur Seite geschoben werden und wir möchten neuerdings an dieser Stelle die Frage erheben, ob wir damit nicht den Tod Christi seiner Bedeutung *entleeren,* statt ihn in's rechte Licht zu stellen?

Dass die Sünde *Sühne* verlange, wollen unsere Dogmatiker nicht mehr verstehen. *Alex. Schweizer* z. B. schreibt, nachdem schon *Strauss* der Vermuthung Raum gegeben, Jesu Heilsgedanken bei seinem Tode seien ganz und gar aus jüdischen Voraussetzungen über Tod und Opfer entsprungen, corrigirend (Glaubenslehre II. S. 116): „Man bedenkt viel zu wenig, dass ein Sühnen, d. h. Besänftigen der zürnenden Gottheit zur heidnischen, nicht aber zur christlichen Religion gehört (117). Das neue Testament setzt nicht einen Zorngott, der erst von Christus zu erweichen wäre.“ Wir sind nicht gewillt, diese Auffassung in Frage zu stellen, soweit sie sich auf den Gottesbegriff bezieht, sondern unterschreiben freudig die erhabenste Lehre des Evangeliums dass Gott die Liebe sei. Aber der Dogmatiker, der aus dem christlichen Glaubensbewusstsein heraus seine Glaubenslehre schrieb, dürfte denn doch wenigstens dem religiösen Bewusstsein der Heidenwelt, das nun einmal nach Opfern verlangt, wenn es seinen Frieden wieder finden soll, etwas gerechter werden. Oder stehen wir noch immer auf dem Standpunkt, die heidnischen Religionen und also auch ihre Opfer einfach als Verkehrtheiten aufzufassen; sind es nicht vielmehr Kindheitsstufen, die viel Wahres in sich tragen?

Wir brauchen uns nicht bloss auf die Heidenwelt zu berufen, wenn wir nach Zeugnissen suchen dafür, dass das Menschenherz Sühne bedarf für die Sünde. Wir sind der guten Zuversicht, dass heute noch jeder Uebelthäter dieses Bedürfniss hat und dass z. B. ein Mörder, ob er noch so sehr bereute, es wie Schwäche ansähe, wenn man ihm einfach ohne alle Strafe Vergebung verkünden würde, dass er sich nicht empfänglich fühlte für die, wir möchten wohl sagen, ihm so leichten Kaufes vor die Füsse geworfene Gnade, und wenn unsere Dogmatiker nicht in der Regel so rechtschaffene Leute wären, die sich keine schwere Fehltritte zu Schulden kommen lassen, so wüssten sie das aus eigener Erfahrung.

Wohl schreibt Schweizer (II. 116): „Der bussfertige Zöllner spricht: o Gott, sei mir Sünder gnädig, bringt aber kein besänftigendes Opfer, sondern naht Gott nur mit derjenigen Gesinnung, für welche er ewig Gnade hat.“ Aber dürfen wir nicht voraussetzen, dass er durch ausgestandene Leiden bereits Gott eine Sühne dargebracht und sein Herz für die Vergebung empfänglich gemacht hat? Der verlorne Sohn wenigstens hat durch Leiden seine Sünde gesühnt und nicht minder der Schächer am Kreuz, ehe die frohe Botschaft der Vergebung der Schuld ihr Ohr getroffen.

Doch bei den Opfern leidet ja nicht der Sünder selbst, sondern das Blut eines Opferthieres wird vergossen statt des eigenen, wir kämen also zur weitern Frage, ob denn ein *stellvertretendes Leiden* statthaft sei. Nein, sagen unsere Dogmatiker unisono; das widerspräche

ja der Gerechtigkeit Gottes. Kein menschliches Gericht gestattet Stellvertretung dem Uebelthäter, geschweige denn das göttliche. Dem ist entgegenzuhalten, dass vor dem göttlichen Forum manchmal etwas angeht, was vor menschlichem unzulässig wäre. Die Manipulationen mit dem anvertrauten Gut, die der *ungerechte Haushalter* sich erlaubte, hätten ihm bei uns Zuchthaus eingetragen, der göttliche Herr lobte aber im Gegentheil denselben, dass er klüglich gehandelt. Auch den *Besitzer des Weinbergs*, der für ungleiche Arbeit gleichen Lohn gibt, dürften wir nicht wohl nachahmen. Also nochmals *idem non est idem.*

Im Weitern ist zu constatiren, dass stellvertretendes Leiden in der Welt tausendfach vorkommt. Selbst *Schweizer* anerkennt das, wenn er (II. Sammlung S. 265) predigt: „Es gibt ein stellvertretendes Leiden, das Jesus selbst getragen hat.“ Gattinnen leiden für die Gatten, Eltern für verirrte Kinder, Völker für ihre Fürsten und das lässt sich nun einmal nicht wegläugnen, und alle weltlichen Gerichte können es nicht aus der Welt wegschaffen.

Nun kommt allerdings Biedermann und beweist haarscharf, dass Christus nicht stellvertretend gelitten haben könne, weil sein Tod die physischen Sündenübel und den natürlichen Tod der sündigen Menschheit in keiner Weise, auch für den Gläubigen nicht, stellvertretend aufgehoben habe. Sehr richtig, aber die *Schuld* hat er stellvertretend getragen, das *Schuldbewusstsein* der Menschheit hat er gebrochen, den natürlichen Tod hat er nicht aufgehoben, aber bewirkt, dass die Gläubigen nun leicht und selig sterben können. Denn *der Uebel grösstes ist* nicht der Tod, sondern *die Schuld*, wie der Dichter sehr richtig sagt.

Wir wollten nur zwei Fragezeichen machen zu den neuern Auffassungen des Todes Jesu, wir wollten nur den Begriffen von *Sühne* und *Stellvertretung* ihr bischen Berechtigung in denselben nachzuweisen suchen und sind im Uebrigen der guten Zuversicht, dass künftige Geschlechter noch lange über dieses Geheimniss nachzusinnen Ursache haben werden, ja dass gerade darin ein Vorzug der christlichen Religion enthalten ist, der ihre Lebensfähigkeit und Dauer garantirt, dass die tiefen Gedanken, die in ihr enthalten sind, nie völlig zu Ende gedacht werden.

Ueber den Begriff δικαιοσύνη θεοῦ in Röm. 1,17.

Von Pfarrer *H. Kutter* in Vinelz.

Die Gerechtigkeit Gottes, von welcher der Apostel spricht, wird gewöhnlich als eine an den Menschen zu findende dargestellt, als jener

von Gott selber in Jesu Christo beschaffene Wohlbestand der Menschen gegenüber Gott, vermöge dessen er Gott angenehm ist und Anwart des ewigen Lebens. Während der Mensch selber weder in seiner heidnischen Naturbeschaffenheit, die vielmehr eine gottwidrige Bahn durchläuft, noch in seinem jüdischen Volksthume, das eine eigene Gerechtigkeit sucht, die von Gott gewollte Stellung findet, beschafft Gott selber auf dem Wege der Offenbarung jenen Zustand des Menschen, in dem er dem Willen Gottes entspricht. So sieht man in der „Gerechtigkeit Gottes" zwar eine von Gott gegebene aber doch dem Menschen eignende und will jede andere Auffassung ausgeschlossen wissen. cf. Hofmann in seinem Commentar: „Von einer Offenbarung, welche zu wissen thäte, dass oder wie Gott gerecht ist, schon wegen des fehlenden Artikels, dann aber vollends wegen des Zusammenhanges mit dem vorhergehenden Satze und wegen der Beziehung, welche zwischen den beiden gleich sehr betonten Begriffen *δύναμις θεοῦ* und *δικαιοσύνη θεοῦ* stattfindet, kann keine Rede sein."

Das Fehlen des Artikels dürfte wohl keine Schwierigkeit machen, die Gerechtigkeit auf Gott selber zu beziehen, triftiger allerdings ist der andere von Hofmann dagegen geltend gemachte Grund, nämlich die enge Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden, die eine Beziehung allein auf den Menschen erfordere, dagegen eine auf Gott direkt ausschliesse. Indessen ist auch dieser Grund nicht schlagend und zwingend genug, die *δικαιοσύνη θεοῦ* in ihrer gewöhnlichen, erwähnten Bedeutung zu belassen. Wenn V. 16 gesagt wird: Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit Jedem, der da glaubt, und V. 17 weiter fortfährt: Denn Gerechtigkeit Gottes wird geoffenbart in ihm aus Glauben in Glauben — so kann der Zusammenhang beider Verse nur darin bestehen, darum weil die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium geoffenbart wird, ist es eine Kraft Gottes zur Seligkeit — aber hiebei kann der Nachdruck ebenso gut auf *ἀποκαλύπτεται* liegen, als auf *δικαιοσύνη*, sodass aus der Offenbarung der Gerechtigkeit der Rechtsgrund jener Kraft zur Seligkeit herflösse. Die Kraft Gottes kann ebensogut aus der Offenbarung der Gerechtigkeit kommen, sodass sie eben dadurch bestände, dass die Gerechtigkeit Gottes (endlich einmal) geoffenbart worden ist (und eben dadurch ein neues jene Kraft weckendes ins Dasein getreten ist). Lassen wir aber auch das Wort *δικαιοσύνη* dem Sinne nach betont bleiben, so ist doch damit, dass gesagt ist: darum dass die *Gerechtigkeit* Gottes geoffenbart sei, sei das Evangelium eine Kraft, noch lange nicht gegeben, diese Gerechtigkeit müsse eine an dem Menschen vorhandene sein. Vielmehr kann man auch sagen: Eben dadurch, dass Gottes eigene bei ihm bleibende *Gerechtigkeit* offenbar geworden ist, ist auch jene Kraft gegeben zum Heile. Freilich darf man denn, da *δύναμις θεοῦ* und *δικαιοσύνη*

θεοῦ nicht auf dieselbe Linie stellen als forderten sie einander, so dass in der δικαιοσύνη θεοῦ an Menschen die Erklärung der Kraft Gottes im Menschen gegeben sei. Es ist dann einfach nichts näheres über die δύναμις θεοῦ gesagt, und die Verbindung, in welcher sie zur geoffenbarten Gerechtigkeit steht, nicht angegeben. Aber das muss sie ja nicht sein.

Der Einwand Hofmann's also dürfte nicht wehren, eine andere, im obigen bereits vorbereitete Auffassung der δικαιοσύνη zu hegen.

Fassen wir nämlich das δικαιοσύνη θεοῦ so wie es sich auf den ersten Anblick giebt, nämlich als die Gott eignende Gerechtigkeit, die zeigt, dass und wie Gott gerecht ist, so ergibt sich der Sinn der Stelle folgendermaasen: Im Evangelium ist es völlig an den Tag getreten, dass Gott gerecht ist. Da ist endlich einmal zum Vorschein gekommen, dass Gott ein gerechter Gott ist. Gott hat der Sünde der Menschen gegenüber gezeigt, dass er gerecht sei und darum die Sünde hasse und strafe. Die Gerechtigkeit Gottes hatte sich bis jetzt nur in einzelnen, gelinderen Erweisungen den Sünden gegenüber gezeigt. Jetzt aber bricht sie hervor, um gegen die Sünde endgültig das Feld zu behaupten. Gott in seinem thätigen Gegensatze gegen die Sünde ist der Gerechte. Dieser Gegensatz, in den früheren Zeiten nur momentan und ungenügend ausgedrückt, ist jetzt im Evangelium in seiner ganzen Schroffheit hervorgebrochen. Jetzt hat Gott gezeigt, dass er gerecht sei, indem er im Evangelium eine unüberwindliche Schranke gegen die Sünde aufgerichtet hat. Denn gerade im Evangelium vom gekreuzigten Heilande kommt wie nirgends der Gegensatz Gottes gegen die Sünde zum Vorschein. Im Kreuze ist vielmehr eine Veranstaltung Gottes getroffen, durch welche die Sünde für alle Zeiten gerichtet ist. Das Blut des Sohnes Gottes ist die stärkste Anklage gegen die Sünde und trägt in sich das Todesurtheil über die Sünde, wie keine frühere Strafe Gottes. cf. Röm. 8, 3 *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.*

Bis jetzt hatte Gott die Sünde gestraft, gerügt, verhindert, aber nicht offenkundig vor allen sich selbst gegenüber in den Gegensatz der Todesfeindschaft gestellt. Nun aber in der Darangabe seines Sohnes kommt Gottes Ernst gegen die Sünde zum Vorschein, so dass ausserhalb der Heilsanstalt in Jesu Christo kein Verzeihen, sondern nur Zorn und Gericht anzutreffen ist. Im Christen zeigt sich auch erst der ganze Ernst gegen die Sünde und wenn er fehlt, so ist alles Gerede von Gnade und Barmherzigkeit Gottes nichts. Bei jedem wahren Christen ist vielmehr das Vertrauen auf die Gnade Jesu Christi eng verbunden mit dem Schrecken vor der Sünde, mit der abgeschafft zu haben ja eben den Christenstand ausmacht.

Werfen wir noch einen Blick auf Röm. 3,21—26. Eine Stelle, die ja gerade beweisen soll, dass die δικαιοσύνη θεοῦ keine andere sein könne, als die Glaubensgerechtigkeit der Christen, (cf. V. 22 δικαισύνη δὲ θεοῦ διὰ πιστεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστέυοντας,) so steht wenigstens V. 25—26 sehr deutlich von jener Gottesgerechtigkeit, die jetzt gegenüber den früheren Nachlassungen zum Vorschein gekommen sei, die auch im Sinne unserer Auffassung liegt, so dass die sich auf V. 22 stützende Argumentation jedenfalls nur die eine Seite der δικαιοσύνη im Auge hat.

Aber thun wir nicht auch dasselbe, indem wir nur von der richterlichen, Gott selber zukommenden Gerechtigkeit reden? Keineswegs. Denn wir wollen Röm. 1,17 nicht ausschliesslich für die alleinige Geltung der oben dargelegten Auffassung in Anspruch nehmen, sondern vielmehr nur die Ansicht, dass dort neben der dem Menschen zukommenden δικαιοσύνη θεοῦ die δικαιοσύνη Gottes selber, nach dem was sie ist und wie sie ist, gemeint sei, das Wort reden. Wir müssen aber auch auf die folgenden Worte des Verses Rücksicht nehmen, wenn wir der scheinbar grossen Schwierigkeit, die sich dieser Ansicht in den Worten ἐκ πίστεως εἰς πίστιν entgegenstellt., nicht aus dem Wege gehen wollen. —

Lassen wir die gewöhnliche Erklärung zu diesem Zwecke reden. Gottes Gerechtigkeit, sagt sie, ist geoffenbart und zwar kommt sie aus Glauben in Glauben, d. h. sie vollzieht im Glauben des Menschen ihre Verwirklichung und findet in ihm ihren Bestand. Es ist also eine solche Gerechtigkeit, die im Glauben wirksam wird. Folglich muss diese Gerechtigkeit eine subjektive sein, wenn zum Zwecke ihres Bestandes so ausdrücklich ein subjektives Moment geltend gemacht wird. Unbestritten! Sie ist es auch. Aber das gehört eben zur Plerophorie der neutestamentlichen Schriftsteller, dass sie in einem Worte nicht ausschliesslich nur einen Gedanken aussprechen wollen, sondern andern, verwandten Gedanken Raum lassen, ohne doch der Bestimmtheit ihrer Aussage irgend etwas zu vergeben. Das ist nun auch beim Worte: δικαιοσύνη der Fall. Gottes Gerechtigkeit ist geoffenbart. Das heisst zunächst und vor allem nach der gewöhnlichen Erklärung jener Zustand, in dem der Mensch vor Gott gerecht ist. Aber wie, wenn gerade in dieser dem Menschen von Gott kommenden Gerechtigkeit sich die objektive, Gott selbst bleibende richterliche Gerechtigkeit vollzöge. Gerade darin zeigt sich Gottes Gerechtigkeit, dass er den Menschen in eine Stellung verweist, in welcher derselbe gerecht sein kann. Das gehört eben zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, dass nun der Mensch nicht mehr in einer falschen Stellung Gott gegenüber sich befindet, sondern in der Glaubensstellung, die ihm einzig geziemt. Eben dass der Mensch in die Glaubens-

stellung tritt, und so gerecht ist, eben das ist die Gerechtigkeit Gottes. Nicht anders aber konnte diese Glaubensstellung des Menschen erworben werden, als durch den Tod Jesu, angesichts dessen der Mensch glauben muss, so dass eben diese Gerechtigkeit Gottes durch's Gericht hindurch zum Vollzuge kommt.

Es ist allerdings schwer das subjektive (menschliche) und das objektive (göttliche) Moment im Neuen Testament in eins zu verbinden. Aber es dürfte doch gelingen und lag jedenfalls in der Absicht des Apostels.

Bücherschau

der

„Theologsichen Zeitschrift aus der Schweiz".

Illustrirte Hausbibel. *Nach der deutschen Uebersetzung von Dr. Martin Luther.* Mit über tausend Abbildungen und Karten, Erläuterungen und einer Familien-Chronik. — Verlag von Friedr. Pfeilstücker, Berlin, 1888. —

Es lag sicherlich nahe, beim dermaligen Stand der Altertumswissenschaft, bei all den Funden, die auf babylonisch-assyrischem, ägyptischem und syrisch-palästinensischem Boden die letzten Jahrzehnte gemacht worden sind, an eine bildliche Verwertung des gewonnenen Materials zu denken. Ein einziges, selbst dürftiges Bild erklärt oft mehr, als spaltenlange Auseinandersetzungen. Ueber ein Tausend solcher Bilder bietet uns Pfeilstückers Hausbibel. Gleichmässig sind dieselben in den vollständigen Text der h. Schrift eingestreut. Es hat diess wohl etwas schwer gehalten. Für gewisse Particen, wie z. B. eine Anzahl Briefe des neuen Testamentes erklärendes Bildwerk beizubringen, mag einiges Kopfzerbrechen verursacht haben. Aber es ist gelungen und wenige Blätter in dem 1693 Seiten fassenden Quartband sind ohne irgend eine anregende Illustration ausgegangen. Werden nun aber diese Illustrationen in ihrem ungekünstelten Realismus befriedigen? Landschaften, die nach photographischen Aufnahmen reproduzirt, oft ein so trostlos einfaches Bild abgeben, wie der Berg der Seligpreisungen S. 1296, oder Kameele, die denn doch recht steif einhertraben, wie diejenigen auf S. 839, vollends eine Platane, die aus mehr als einer Ursache hölzern genannt werden kann, wie diejenige auf S. 992 seien nur dazu angetan, uns aus der Idealwelt unserer biblischen Vorstellung, aus dem von Weihrauchduft sanft umschleierten Morgenland in einen recht derben Realismus hineinzuversetzen. Nun werden wir aber bei genauem Zusehen sogleich erfahren, dass denn doch die meisten der in der Hausbibel reproduzirten Bilder bei all' ihrer historischen, naturgeschichtlichen geographischen und antiquarischen Treue durchaus idealisirend wirken. Es finden sich viele und treffliche Ansichten in geschickter Ausführung darin. Und in letzter Linie erstreben wir ja ein rechtes Verständniss des Bibeltextes, wir wollen Wirklichkeit und Wahrheit. Wohl kann für manch biblische Erzählung ein gottbegnadeter Künstler durch eine sinnige Conzeption auch unmittelbar erklärend wirken. Aber wie viel Subjektivismus und leeres Phantasiespiel läuft da-

bei mit, wenn minder berufene Künstler darangehen, ganze Bibeln zu illustriren. Und wie wird auch bei klassischer Behandlung einiger Partieen das sogenannte historische Moment oft so willkürlich vernachlässigt, dass neben der bisherigen Manier, die Bibeln zu illustriren, die hier eingeschlagene ihre ganz besondere Berechtigung hat. Mit gutem Grund wird dabei alles herbeigezogen, was erklärend wirkt. Wenn nirgends wie im Morgenlande der Zug der Zeit an gewissen Einrichtungen und Gewohnheiten spurlos vorübergegangen ist, so kann man denen, welche die Illustrationen geschaffen, nur dankbar dafür sein, dass sie auch aus dem gegenwärtigen Leben der Morgenländer manches geschickt mitbenutzten. Wem's um rechte Bibelkenntniss — und diese ist doch mit rechter Erbauung gleichbedeutend? — zu tun ist, der wird hier ein treffliches Förderungsmittel finden. Was zur Erklärung der Illustrationen nötig ist, findet sich beigegeben; die meisten erklären sich, weil unmittelbar der Wirklichkeit entnommen, selber. Wohl mag der für die verschiedenen, in Leinwand und Leder hübsch gebundenen Ausgaben zwischen 22 und 34 Mark schwankende Preis, der übrigens gar nicht zu hoch ist, ein rasches Populärwerden dieser Hausbibel hindern. Aber wer für Confirmations-, Trau- und Geburtsgeschenke etwas Bleibendes stiften will, wird sich auch diesen Betrag nicht reuen lassen. Uebrigens erleichtert eine Lieferungsausgabe die Anschaffung für weitere Kreise und wer den passenden Einband gleich mithaben will, kann sogar gegen Ratazahlungen die fertige Bibel bekommen. Zur weitern Empfehlung mag dienen, dass über jedem der 81 biblischen Bücher ein künstlerisch ausgeführter Titelkopf sich findet, die Apokryphen, wie aus dieser Zahl hervorgeht, miteingereiht sind, für Eintrag des Familienetats hübsche Blätter vorn eingebunden wurden und das ganze auf gutem Papier und in recht sauberem Druck sich präsentirt.

Meili.

Dr. Wilh. Schmidt, Pfarrer in Cürtow. *Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt.* Berlin 1887. 15°. 230 S.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, den Vorsehungsglauben unbeschadet seiner Wahrheit mit der Erfahrung von dem Walten ewiger Gesetze in Einklang zu bringen. Er bekundet eine unverkennbare spekulative Begabung, grosse Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur alter und neuer Zeit und die Gabe lichtvoller Darstellung. Die Behandlung des abstrakten und schwierigen Stoffes ist durch Herbeiziehung einer Fülle passender Beispiele wohlthuend belebt. Die göttliche Vorsehung wird als Sorge Gottes für die Welt, nicht als untrügliches Vorauswissen, noch als ein von Ewigkeit her bis in alles Detail fertiger und unabänderlich feststehender Rathschluss definirt. Der Verfasser gibt desshalb dem von Ebrard und Rothe vorgeschlagenen adäquateren Ausdruck „Fürsehung" den Vorzug und gebraucht ihn auch ausschliesslich im ganzen Buch, nur nicht im Titel desselben: eine Inkonsequenz, die dem richtigen Gefühl entsprungen sein mag, dass solche ob auch noch so gut motivirte Aenderungen im Sprachgebrauch sich unmöglich durchführen lassen.

Der Begriff der Vorsehung wird nun mit der altprotestantischen Kirchenlehre, der h. Schrift, dem frommen Bewusstsein und der Naturwissenschaft verglichen. Die erste Untersuchung ergibt, dass der von den alten Dogmatikern aufgestellte Begriff des *concursus*, wobei man sich die göttliche Causalität mit den im Anfang geschaffenen und durch die Erhaltung in ihrem Fortbestand gesicherten Kräften der Weltwesen bei jeder von ihnen ausgehenden Thätigkeit mitwirkend dachte, unhaltbar, weil mit der Heiligkeit Gottes und der Realität der Sünde unvereinbar, sei. Die persönlichen Geschöpfe, wie die übrigen Weltwesen, in der Fortdauer des Daseins im Allgemeinen von Gott bedingt, bleiben ohne direkten Einfluss Gottes ihren eigenen Inpulsen und Gesetzen überlassen,

in ihrer Entwicklung auf sich selbst angewiesen — das ist das Selbstleben der Welt —; die Vorsehung vollzieht sich im Allgemeinen und in der Regel nicht durch eine eingreifende Direktion bestimmter Naturvorgänge zu unsern Gunsten oder Ungunsten, sondern durch Gruppirung der natürlich oder sittlich gegebenen Potenzen. Gott schränkt also seine Macht nach gewissen Seiten der Welt gegenüber ein, was bei dem ihrem innersten Wesen nach ethischem Charakter der Beziehungen Gottes zur Welt nicht befremden kann. Der populär evangelische Glaube erwartet ein Aufheben der Naturordnung zu seinen Gunsten gar nicht; nur in gewissen katholischen Gegenden haftet das niedere, absichtlich in Unwissenheit erhaltene und grundsätzlich betrogene Volk an solchen Erwartungen. Die Möglichkeit der Wunder steht dem evangelischen Glauben allerdings nicht nur *a priori* fest, sie ist geradezu ein Postulat, ja die *conditio sine qua non* der theistischen, d. i. der biblischen Gottesvorstellung. Voraus unter der Voraussetzung des Selbstlebens der Welt ist zur Garantie der Erreichbarkeit der göttlichen Weltregierungsziele auf jene Möglichkeit schlechterdings nicht zu verzichten. Dieselbe wird aber für den biblisch-gläubigen Standpunkt und insonderheit für den des Christenthums, das in seinem gottmenschlichen Stifter selbst als ein Wunder ohne Gleichen in die Welt tritt und in wunderbaren Anfängen beginnt, eine principielle und fundamentale Gewissheit. Ueber die Wirklichkeit der Wunder, ob und wo solche vorliegen, hat freilich die Kritik in jedem einzelnen Fall zu entscheiden.

Das ist die bekannte Ritschl'sche Lehrweise, von welcher kaum gesagt werden kann, dass sie die vorliegende Streitfrage einer befriedigenden Lösung entgegenführe. Es ist und bleibt nach unsrer Ansicht eine Sisyphusarbeit, die Annahme von Wundern im dogmatischen Sinn mit dem Walten ewiger Natur-Gesetze in Einklang zu bringen. Auch die vom Verfasser durch Betonung des Selbstlebens der Welt proponirte Lösung des Vorsehungsproblems kann unmöglich befriedigen, indem er damit zwar dem in der Ritschl'schen Schule gänzlich verpönten Pantheismus sorgfältig und furchtsam aus dem Wege geht, aber nicht ohne dafür in den entgegengesetzten Fehler des Deismus und der Naturentgottung zu verfallen. *Farner.*

E. Hatch, *die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühern Mittelalter,* übers. von *A. Harnack.* VIII, 130 S. Giessen, Ricker. 1888 M. 2. 50. —

Im Jahre 1881 gab der Engländer Hatch ein Werk über die älteste Organisation der christlichen Kirchen heraus, das durch die Neuheit seiner Hypothesen und durch die reiche Verwerthung namentlich auch des Inschriftenmaterials gerechtes Aufsehen erregte und zu zahlreichen deutschen Untersuchungen den Anstoss gab. Unter anderm suchte Hatch darzuthun, dass ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος nicht wie man bisher annahm, ursprünglich dasselbe bedeuteten, sondern dass ἐπίσκοπος der Vermögensverwalter war und dass dieser Beamte durch die grosse Bedeutung der Armenpflege in den Christengemeinden nach und nach zu seiner einflussreichen Stellung gelangte. Auch die vorliegende Schrift, die zuerst 1887 unter dem Titel *The growth of church institutions* erschien und nun vom Verfasser etwas revidirt durch *Harnack* in vorzüglichster Weise in's Deutsche übertragen worden ist, verdient alle Beachtung. Sie ist allerdings zunächst für englische Leser bestimmt; denn der Verfasser will nicht nur ein Bild der kirchlichen Verfassung, etwa in der Karolingerzeit geben, sondern zugleich nachweisen, durch welche Entwicklungsprozesse des frühen Mittelalters sich eine Reihe einheitlicher Institutionen gebildet haben, wie sie namentlich noch in der englischen Staatskirche zu finden sind; stehen ja doch die Einrichtungen dieser Kirche den mittelalterlichen ungleich näher als die der evangelischen Kirchen

auf dem Kontinent. So ist allerdings manches von dem, was Hatch in den 10 Kapiteln über Diözese und Diözesanbischof, über die Pfarreien, die Pfarrgeistlichen und ihre Einnahmen, über die kirchlichen Oberbehörden und die kirchlichen Verbände und endlich über die diesen Behörden eingeräumten Plätze im Gotteshause beibringt, für uns nicht von derselben aktuellen Bedeutung wie z. B. in England, aber die Organisation der Kirche in den verschiedenen Zeiten und Ländern ist ein so wichtiges Kapitel der Kirchengeschichte und die Untersuchungen des Verfassers sind ebenso selbstständig als gründlich und quellenmässig, so dass sie das allgemeine Interesse der Theologen erwecken sollten. Denn das Studium der Verfassungsgeschichte — darin stimmen wir mit *Harnack* überein — ist nicht minder lehrreich als das der Dogmengeschichte; die Kontinuität des christlichen Gedankens und seine wunderbare Anpassungsfähigkeit an die wechselnden Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens tritt darin deutlich hervor. *Böhringer*

H. Dalton, *Urkundenbuch der evangelisch-reformirten Kirche in Russland.* XV, 429 S. Gotha, Perthes. 1889. M. 7. —

Nachdem Dalton, der bekannte und verdiente Pfarrer an der reformirten Kirche zu St. Petersburg, vor zwei Jahren eine Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland herausgegeben, deren Fachkenntniss und Feinheit allgemein anerkannt worden ist, lässt er nun als Fortsetzung ein Urkundenbuch der reformirten Kirche Russlands folgen, das auf Grund der mühsam zusammengesuchten Aktenstücke den Rechts- und Glaubensgrund der Reformirten in Russland zur Darstellung bringen will. Es ist kein einheitliches Bild, das wir erhalten, nicht das Bild einer Kirche, die planmässig nach allen Seiten, sowohl gegenüber dem Staate, als in ihrem eignen Innern geordnet ist. Vielmehr haben nur die beiden Schwesterkirchen in Polen und Littauen eine gemeinsame Presbyterial- und Synodalverfassung in mehr oder weniger entschiedener Anlehnung an Calvin, in Littauen stark aristokratisch, in Polen seit den Zeiten des *Johannes a Lasko* ausgeprägt demokratisch. Die übrigen im Innern des Reichs zerstreuten Gemeinden besitzen keine über den Gemeindebezirk hinausgehende Organisation, sondern lehnen sich an die lutherischen Konsistorien an, so zwar, dass in reformirten Angelegenheiten das Konsistorium des betreffenden Bezirkes statt der lutherischen Beisitzer solche reformirter Konfession beizieht. Es ist eine grosse Zahl von bisher unbekannten Urkunden, die Dalton ungemein fleissig gesammelt und mit Erläuterungen und geschichtlichen Anmerkungen über die einzelnen Gemeinden zusammengestellt hat. Voraus gehen die allgemeinen Verordnungen, die sich auf die Stellung der Reformirten überhaupt in Russland beziehen, von dem denkwürdigen Pass, den Peter der Grosse 1689 den flüchtigen französischen Hugenotten ertheilte, bis zu dem Reichsgesetzbuch des Jahres 1885, das auch die Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten der reformirten Gemeinden regelte. Der zweite Theil des Buches gibt im Wortlaute die in Russland anerkannten reformirten Bekenntnisse; den Heidelberger Katechismus, der dem Konfirmationsunterrichte zu Grunde liegt, die zweite helvetische Konfession, die *confessio gallicana* und den Vergleich von *Sendomir* vom Jahre 1570. Wir danken dem Verfasser von Herzen für sein interessantes kirchengeschichtliches Werk und wünschen ihm auch in der Schweiz sympathische Aufnahme; sind es doch in manchen russischen Städten Schweizer, die den Grundstock der reformirten Gemeinden bilden.

Böhringer.

G. J. Weiland, *Umarbeitungs-Kompilationshypothesen, angewendet auf die Apokalypse des Johannes. Doktordissertation.* — Groningen, Walters 1888.

Dieses in holländischer Sprache erschienene Buch gibt erstlich eine littera-

rische Uebersicht über die bisherigen Versuche, die Entstehung der Apokalypse aus ältern Quellenschriften zu erklären, zweitens eine Charakteristik des in Frage stehenden neutestamentlichen Buches zur Begründung der Ansicht des Verfassers, und drittens eine Analyse und Zusammenstellung der Quellenbestandtheile. Der Verfasser bewegt sich in den Geleisen Eberhard Vischer's; er hält die Apokalypse für nicht ursprünglich christlich, sondern jüdisch, nimmt aber *zwei* jüdische Quellenschriften an, welche vom christlichen Ueberarbeiter ineinandergewoben und mit christlichen Zusätzen durchwirkt, stellenweise umgestaltet sind. Kap. 1—3, der christliche Prolog, enthält wenig sichtbar Jüdisches, dagegen bilden die Kap. 4—9 den Hauptbestandtheil der jüdischen Grundschrift, die Weiland mit א bezeichnet und zu der er noch besonders Kap. 17—19, 6 und 21, 9—22, 11 nebst einigen Versen im 11., 14. und 16. Kap. rechnet. Dagegen sollen Kap. 10—13 nebst Abschnitten im 14., 15., 16., 19.—21. Kap. aus der ב Quelle stammen. Dazwischen fallen einzelne Verse und kleinere Abschnitte, sowie der Schluss des Buches dem christlichen Redaktor zu. Mehr als $^2/_3$ des Ganzen ist rein jüdisch.

Die im Buche später auftretende ב Grundschrift ist hinsichtlich der Entstehung die ältere. Sie stammt aus dem Jahre 69, während die א Quelle bald nach dem Tode des Titus (81) entstanden sein soll und die christliche Redaktion um 140 angesetzt wird.

Weiland ist unabhängig von Vischer zu seiner Hypothese gelangt und es verdient sein Versuch wohl ebenso wie derjenige Vischers die Beachtung auch derjenigen Kritiker, welche sich mit den Interpolationshypothesen, mit der Zerstückelung der neutestamentlichen Schriften, mit der Fabrikation von Urevangelien und Urapokalypsen auf Grund der zahlreichen missglückten Versuche nur schwer befreunden können. *Wild.*

Göthe *nach Leben und Dichtung, von Emil Brenning.* Gotha, Fr. A. Perthes 1889

Diese „Biographie zu der Sammlung klassischer deutscher Dichtungen" liest sich sehr angenehm. Auf 175 Druckseiten wird das Leben des grössten Dichters anschaulich in allen seinen wesentlichen Ereignissen dargestellt und eine kurze charakterisierende Würdigung der Werke glücklich darin verwoben, so dass der Zusammenhang von Leben und dichterischem Schaffen recht deutlich zur Erkenntniss gelangt. Hat doch Göthe ein reichlich Theil seines innern Lebens, seiner reichen Erfahrungen in seinen Werken objektiv ausgestaltet. Die wichtigern Ergebnisse der Götheforschung gelangen in diesem Büchlein zur Verwertung, aber ohne schwerfälligen wissenschaftlichen Apparat. Der Verfasser „bringt den überreichen Stoff, kritisch sichtend und zweckentsprechend auswählend, überall unter die richtigen Gesichtspunkte." Er bietet ein schönes, abgerundetes Gesammtbild. Neue Züge und Beleuchtungen desselben aufzudecken und anzuwenden hielt er nicht für seine Aufgabe, wofür wir ihm um so dankbarer sind, als ja eine gewisse Entdeckungssucht in unserer schönen Literatur zuweilen fast störend sich geltend macht. Schon gefundenes und werthvolles Richtiges gut zu ordnen und wiederzugeben ist auch eine Kunst und Wissenschaft. Ganz besonders erfreut es, dass auch der lange übel beurtheilten Frau Göthe's, Christiane Vulpius, ihr Recht wird: denn sie hat sich um den Dichter auch ein grosses Verdienst erworben.

Das Büchlein sei gebildeten Freunden unserer klassischen Literatur, denen die Musse zum Studium der Kompendien über Göthe mangelt, sodann auch Schülern an Oberklassen hiemit empfohlen, besonders auch, wenn in einer neuen Auflage das etwas lange Verzeichniss berichtigter Druckfehler wegfallen kann.

Haggenmacher.

Bibliothek theologischer Klassiker. *Ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen.* Gotha, F. A. Perthes 1888. Bd. 1–4 à M. 2. 40.

Einen ungemein glücklichen Griff hat die Perthes'sche Verlagshandlung

mit ihrer billigen, geschmackvoll ausgestatteten und vor allem glücklich ausgewählten Sammlung theologischer Klassiker gethan, welche die rasch auf einandergefolgten neuen Auflagen wirklich verdient. Die Sammlung wird eröffnet durch ein originelles Büchlein, betitelt: Bücherkleinode evangelischer Theologen, von F. Zimmer (XVI, 269 S.). Es ist dies eine Zusammenstellung der Antworten, die dem Herausgeber von einer grossen Anzahl der verschiedensten und verschiedenartigsten Theologen gegeben worden sind auf die Frage: welche Bücher ihnen für ihr Leben und ihre Bildung von besonderem Werthe gewesen. Manche dieser Antworten sind kurz und enthalten nur Büchertitel, wieder andere sind eigentliche, höchst interessante Bekenntnisse. Manche der befragten Theologen sind in weiteren Kreisen durchaus unbekannt, so dass man fragen möchte: die cur hic; daneben finden sich aber auch die bekanntesten Namen der Gegenwart: Gerok, Funke, Kögel, Luthard, Zittel, Lipsius, Beischlag, Hausrath, Frommel, Delitzsch, Dreyer u. A.; die deutsche Schweiz ist merkwürdiger Weise nur durch Prof. Rüetschi in Bern und Pfr. Wenger im Heinrichsbad vertreten. Aeltere und jüngere Theologen werden das Büchlein mit reichem Gewinn sowohl für sich selbst als für ihr Amt lesen. — Der zweite Band der Sammlung enthält die seit dem Lutherjubiläum wiederholt edirten reformatorischen Schriften Luthers: die Thesen, an den christlichen Adel, von der babylonischen Gefangenschaft, den Sendbrief an Papst Leo und von der Freiheit eines Christenmenschen, mit einer kleineren guten Einleitung von Hase, Sohn. — Im dritten Bändchen (304 S.) erhalten wir eine Auswahl Tholuck'scher Predigten, im Ganzen aus 20 verschiedenen Zeiten, darunter einige Meisterwerke der Kanzelberedtsamkeit. Eine ausführlichere, das berühmte Tholuck'sche Vorwort in sich aufnehmende Einleitung hat Tholucks Biograph, Prof. Witte in Schulpforta, dem Werke vorausgeschickt. — Der vierte Band gibt Schleiermachers Reden über die Religion (335 S.), die, wenn auch in ihrer heissen wallenden Sprache ächte Kinder ihrer Zeit, und darum von den Theologen unserer Tage weniger mehr gelesen, aber doch eine Quelle echter und ursprünglicher Religiösität erschlossen haben, in der sich jeder Theologe einmal baden sollte. Eine Reihe der in den Bücherkleinodien zur Aussprache gelangenden Männer bekennt denn auch, dass diese Reden sie für die Theologie gewonnen oder doch zur inneren Klärung ein mächtig anregendes Studium gewesen seien. Die Einleitung von Prof. Lommatzsch ist allerdings nicht ganz nach unserem Sinn; sie macht öfters den Eindruck, als ob ein Scholastiker den religiösen Genius zerpflücke. Wir hätten statt der längern 57 Seiten fassenden Einleitung eine einfachere, kurz orientirende und dazu die eigenen Erläuterungen Schleiermachers vorgezogen. — Die nächsten Bände enthalten u. A.: Claus Harms, Augustins Konfessionen und Hammann's Schriften. Wir werden seiner Zeit auf die Fortsetzung des Werkes zurückkommen.

Böhringer.

Die Composition der Bregpredigt, Matth. Cap. 5—7.

Von *A. Frikart,* Pfarrer in Seeberg, Ct. Bern.

I.

Bis zur Stunde hat sich in der theologischen Welt ein allgemein übereinstimmendes und befriedigendes Urtheil darüber noch nicht gebildet, als was eigentlich die sogenannte Bergpredigt unsers Herrn Jesu Christi, wie sie im Evangelium nach Matthäus Cap. 5—7 enthalten ist, aufzufassen sei und was als ihre Veranlassung und Tendenz angesehen werden dürfe, aus welcher Unentschiedenheit es sich denn auch erklärt, weshalb sie noch nicht die Wirkung ausüben, die Bedeutung erlangen konnte, zu welcher sie vermöge ihres Inhaltes befähigt und bestimmt ist. Der Grund dieses Mangels liegt wohl unverkennbar in dem Umstand, wornach man in dieser Predigt vor Allem nicht das aufzufinden und zu erkennen vermochte, was man doch allgemein als erstes Erforderniss einer Rede verlangt, einen klaren, logischen Zusammenhang ihrer einzelnen Theile. So lange man aber im Ganzen diese innige Verknüpfung seiner einzelnen Partieen zu einem solchen nicht zu erkennen vermag, ist man auch nicht im Stande, den Hauptzweck der ganzen Rede anzugeben, und wird dieselbe ohne diese Erkenntniss auch nicht die Wirkung hervorbringen, nicht die Bedeutung erlangen können, zu der sie sonst ihrem Inhalt nach befähigt wäre, wie denn auch eine Rede ohne wirkliche Logik keinen Werth hat, keinen Eindruck macht. So lange unsere Rede wörtlich Stellen aus dem mosaischen Dekalog anführt und bespricht, erscheint eine Beziehung auf denselben unzweifelhaft, von wo an sie aber diess zu thun unterlässt, ist man gänzlich im Ungewissen darüber, als was man ihren fernern Inhalt anzusehen habe und in welchem Verhältniss sie überhaupt zum mosaischen Sittengesetz stehe. In gänzlicher Ungewissheit und Unsicherheit darüber hält man unsere Rede daher nur für ein zufällig aus verschiedenen Worten Jesu, die er bei den verschiedensten Anlässen ausgesprochen, zusammen verschmolzenes Ganze mit dem alleinigen Zweck, diese köstlichen Perlen seiner Beredsamkeit und Geistesgrösse der Vergessenseit zu entziehen. Wie gering müsste uns aber nicht ihr Werth erscheinen, wenn ihr nicht eine höhere Bedeutung inne wohnte, ihr Verfasser nicht eine andere Absicht dabei verfolgte, nämlich die, eine ursprüngliche und massgebende Auslegung

des mosaischen Dekaloges zu sein mit dem unverkennbaren Zweck, das ewig Göttliche in demselben deutlich herauszustellen in dem ganzen Umfang seines Inhaltes, seiner Absicht, seiner ewigen Gültigkeit, dagegen die rein menschlichen Zusätze oder Auslegungen desselben, oder das zunächst nicht zu christlichen Zwecken Verwendbare oder Unangefochtene als Solches zu bezeichnen, stillschweigend zu übergehen, oder als nicht mehr zu Recht bestehend, als ungültig geworden und überwunden zu erklären und beseitigen. Als ein solcher unumwundener, durch dogmatische Zusätze noch unverfälschter Ausdruck des urchristlichen Bewusstseins hinsichtlich des aus dem Judenthum in die christliche Gemeinde überlieferten Sittengesetzes ist uns die Bergpredigt eine Quelle von grösster religionsgeschichtlicher Bedeutung, welche den hohen Vorzug des Christenthums vor dem Judenthum, aber auch seinen grellen Gegensatz zu demselben scharf betont, und nicht die Frage wird uns in erster Linie beschäftigen, ob die Rede in der gleichen Form von Jesu gehalten worden, in der wir sie haben, oder ob sie nur eine vom Evangelisten planlos und zufällig zusammengewürfelte Sammlung authentischer Sprüche Jesu sei, sondern ob sich nicht ein bis in die einzelnsten Theile der Rede zu verfolgender, planmässig und logisch durchgeführter Zusammenhang nachweisen lasse, von welchem aus dann erst auf die wahre Absicht und Bestimmung der Rede zu schliessen und daraus ihre Bedeutung und Stellung in der Lehre Jesu abzuleiten wäre. Der Nachweis eines solchen logischen Zusammenhanges, der sich durch das Ganze bis in seine einzelnsten Theile zieht, wie viele Widersprüche er auch von verschiedener Seite hervorrufen mag, ist namentlich insofern werthvoll, als durch einen solchen Versuch über manche Stelle ein Licht verbreitet, in manchem Worte ein Sinn aufgedeckt wird, der bisher zum Mindesten unbeachtet oder gar unbekannt geblieben ist, und da durch die bisherige Erklärungsweise manche Stelle gesucht und unnatürlich erscheint man sich gerne einer befriedigenderen und praktisch verwendbareren zuneigen dürfte. Zudem erhebt dieser Versuch nicht von Ferne den Anspruch, die denkbar richtigste Lösung der vorliegenden Frage zu sein, sondern er will nur ein bescheidenes Scherflein auf den Altar vorurtheilsfreier, tendenzloser Schrifterklärung legen.

I. Das fünfte Kapitel nach Matthäus.

Unsere Rede wird die Bergpredigt genannt, weil sie Jesus nach Matth. 5, 1 auf dem Berge gehalten hat, wobei er als Lehrer unter freiem Himmel predigend der damaligen Sitte gemäss sich setzte. *Ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος.* Was ist nun unter diesem Ausdruck zu verstehen?

Aus dem bestimmten Artikel zu schliessen doch nur ein allgemein bekannter, geographisch bestimmter, wirklicher Berg, nur müsste er dann als solcher vor- oder nachher in irgend einer bestimmten Weise erwähnt oder bezeichnet worden sein. Nun findet sich in der Nähe von Kapernaum, wo wir uns hauptsächlich Jesu damalige Wirksamkeit denken müssen, kein solcher alleinstehender, von seiner Umgebung sich merklich abhebender, deutlich bemerkbarer, einzelner Berggipfel, wie obiger Ausdruck ihn erwarten lässt, wesshalb derselbe wohl auch nicht einen solchen bezeichnen will. Weist uns also der bestimmte Artikel εἰς τὸ ὄρος unmöglich auf einen bestimmten geographischen Ort, so gibt er uns scharf den Standpunkt an, auf welchen sich der Redner stellt, und demgemäss auch das Ziel, auf welches er in seiner Rede lossteuert. Es eröffnet sich uns bei dieser symbolischen Auffassung von ὄρος sogleich ein klarer Blick in die ganze Anschauungsweise Jesu oder des Evangelisten. Wie einst Moses vom Sinai herab seinem Volke das Sittengesetz des alten Bundes brachte, so eröffnet hier auch Jesus vom Bundesberge des Neuen Testamentes herab seine Wirksamkeit als Sittenprediger in einem neuen, dem alten gerade entgegengesetzten Geiste, und sobald sich diese Anschauung aus dem Inhalt der nun folgenden Rede rechtfertigen lässt, so hindert uns nichts, in dem Vs. 1 bezeichneten Berge den bestimmten, urchristlichen Standpunkt zu erkennen, von welchem aus das alttestamentliche Sittengesetz, der Dekalog, beurtheilt, und in welchem Grade er in die neue Heilsökonomie des Christenthums aufgenommen werden soll. Eine hier ausschlaggebende, diese symbolische Auffassung von ὄρος als richtig bezeichnende Stelle ist ohne Zweifel Gal. 4, 21 ff., die uns auch den Grundsatz angibt, nach welchem solche Ausdrücke damals erklärt wurden, also überhaupt erklärt werden sollen. Nach dieser Stelle sind die beiden Frauen Abrahams Typen der beiden biblischen Heilsökonomieen und zwar Hagar, die Sklavin, ein Sinnbild der alttestamentlichen Heilsökonomie unter dem Gesetz, unter der Knechtschaft desselben, und Sarah, die Herrin, das Sinnbild der Oekonomie unter dem Evangelium, der Gnade und der Freiheit. Nach Vs. 25 bezeichnet nun aber Hagar den Berg Sinai, darum können auch statt dieser beiden Frauen die entsprechenden Berge als Sinnbilder für die gleiche Sache gesetzt werden und zwar eben für das Alte Testament der Berg Sinai, von welchem herab Moses das Gesetz dem Volke brachte, und für das Neue Testament eben das neue Jerusalem, der Berg von welchem aus der Stifter des Neuen Testamentes das alte Gesetz dahin erklärte, in wie weit es in Zukunft für die christliche Gemeinde Geltung hätte, eben der religionsgeschichtliche, ideale Berg, Matth. 5, 1. Dass solche symbolische Deutungen in der Urgemeinde viel mehr und allgemeiner festgehalten wurden, als

sie heute unter uns zur Geltung kommen, beweisen gerade solche Stellen wie Gal. 4, 21—27, wo diese Deutung selbstverständlich als allgemein, ohne Bedenken anzunehmende aufgesellt wird, aber gewiss auch Mark. 4, 33 und 34, ein Wink, dass wir viel mehr Worte Jesu symbolisch zu deuten berechtigt sind, als heute allgemein angenommen wird. — Wer sind *οἱ ὄχλοι*, der Jüngerkreis, die Zuhörer, vor welchen der Redner predigte, gewesen? Das können doch im weitern Sinn nur diejenigen gewesen sein, an welchen Jesus bisher schon wirkte, wie es Mat. 4, 23—25 beschrieben; eigenthümlich aber bleibt nach der Darstellung unsers Evangelisten, dass er bis dahin als eigentliche Jünger nur die beiden Paare Simon und Andreas und Jakobus und Johannes, die Söhne Zebedäi, berufen hatte, während er die Zwölfzahl seiner Jünger erst unmittelbar vor deren Aussendung ergänzt.

Nach dieser Einleitung zur Rede selbst übergehend, ist von jeher in den Versen Cap. 5, 3—16 der Prolog derselben erkannt worden. Schon in den Makarismen desselben tritt uns der ganze Gegensatz, in welchem der Sittenprediger des Neuen Testamentes zu demjenigen des Alten steht, der ganze paulinische Unterschied zwischen *πίστις* und *νόμος* mit seinem *ζωή* und *κατάρα*, der Gnadenbund der Freiheit, in der keine Knechtschaft und Furcht mehr liegt, Röm 8, 15. Gal. 3, 10; 4, 6. deutlich hervor. Vor Allem fragt es sich: Warum folgen diese Seligpreisungen in der hier angegebenen Ordnung aufeinander? Ist diese Reihenfolge zufällig oder absichtlich? Verfasser nimmt das Letztere an und sieht in dieser Aufeinanderfolge ein schönes Bild, eine allmälige Steigerung davon, wie sich das Christenthum in der innersten Menschenseele entwickelt, dann stufenmässig zu seiner höchsten Vervollkommnung fortschreitet unter beständiger Angabe davon, wie sich der Christ auf jeder neuen Stufe seines Fortschrittes im Verhalten gegen seinen Mitmenschen äussert, und welches Schicksal ihm um dieses Handelns willen bevorsteht.

Vs. 3. Das Christenthum, als die Religion des Geistes, beginnt mit dem Geiste, seinem Grundwesen, und zwar im Geiste, in der innersten Menschenseele. In ihrem natürlichen, gewöhnlichen Zustande ist dieser Geist des Christenthums nicht in ihr, weil sein Reich nicht von dieser Welt ist. Er ist zwar in die Welt gekommen, aber die Welt nahm ihn nicht an. Die Sünde mit all' ihren Folgen bezeugt der Menschenseele evident, dass der Geist, aus welchem jene geflossen, wie er mächtig in ihr wohnt und wirkt, nicht der richtige, weil nicht sie befriedigende ist, und als ihre weitere Folge muss in der Seele ein Gefühl der Armuth entstehen an dem Geiste, wie er eigentlich in ihr ausschliesslich allein wirken sollte, und mit demselben auch eine

Sehnsucht nach dem, woran man sich arm fühlt, nämlich nach dem eigentlichen Geist des Christenthums, dem πνεῦμα in paulinischem Sinne, der unserer Seele angebornen religiösen Neigung zum Göttlichen. Der Dativ τῷ πνεύματι kann nur das Gebiet, auf welchem sich diese Armuth vorfindet, die *species* derselben bezeichnen, nämlich nicht eine Armuth am Geiste, der Intelligenz, dem Verstand überhaupt, sondern am specivisch christlichen Geist, dem Gegensatz des Weltgeistes, womit das Christenthum beginnen muss, und die πτωχοὶ τῷ πνεύματι können also nur solche Arme sein, die in sich einen gänzlichen Mangel spüren an dem Geist, aus welchem, als seinem Ursprung, das Christenthum fliessen, eben seinen Anfang nehmen soll, und wird daher auch mit der Hinweisung auf diesen Zustand die erste Forderung des beginnenden Christenthums an die Menschenseele ausgesprochen. Ohne dieses Gefühl, dass unserer Seele dieser heilige Gottesgeist mangelt, sie seiner aber nichts desto weniger bedarf, ohne diese Erneuerung im Geiste kann aus dem alten ein neuer Mensch nicht auferstehen, kann das Alte nicht vergehen und nichts Neues werden. Sehen wir uns nun aber diese „Armuth im Geiste" näher an, so liegt in ihr ja eben ein Schmerzgefühl darüber, dass ihr noch ein grosser Mangel am Wesentlichen, an der nöthigen Hauptsache, dem christlichen Geiste, anhaftet, ein Leidwesen darob, dass sie, die Menschenseele, auf einer noch so niedrigen Stufe ihrer sittlichen Vollkommenheit steht, sie noch so traurige Schwächen an sich trägt, was sie so tief demüthigt, und naturgemäss folgt die Seligpreisung der Leidtragenden, der um ihrer Sünden willen Büssenden, Schmerzen Erduldenden, und sie sollen damit getröstet werden, dass ihnen ihre Sünden vergeben werden, ihre Sehnsucht nach Vervollkommnung befriedigt wird. Luc. 15, 7, 10. 1 Joh. 19.

Die Seele der Schmerzerfüllten aber ist milde gesinnt gegen Andere, weil sie auch in diesen ihren eigenen leidensvollen, niederdrückenden Schmerz erkennt, und ihr Betragen gegen sie wird ein schonungs- und rücksichtsvolles, sanftmüthiges. Durch diese Rücksicht, diese Milde, Schonung und Sanftmuth gegen Andere macht man sie sich geneigt, gewinnt man ihr Vertrauen, ihre Liebe, ihre Herzen, es bildet sich eine gegenseitige Gemeinschaft untereinander, und vollkommen gerechtfertigt erscheint die folgende Seligpreisung: Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich ererben. Wie zeigt es nicht das Beispiel Jesu, Luc. 9, 51—56, die Kirchengeschichte, unsere eigene Erfahrung, dass nicht rohe Gewalt, sondern rücksichtsvolle Sanftmuth und Anerkennung der Rechte Anderer siegend und bleibend ihre Herzen erobert. Aber in diesem Leidtragen um unserer Sünden und Unvollkommenheiten willen, in diesem Bussschmerz sollen wir nicht verzweifelnd untergehen, wie Kain und Judas. An die Stelle des verzweifelnden Schmerzes muss gläubiges Vertrauen, an diejenige der

Oede und Leere in der Seele, aus der die Lust an der Sünde gewichen, muss die Sehnsucht nach dem treten, woran sich die Seele arm fühlt, nach Wahrheit, Liebe, nach Freiheit von der Macht der Sünde, oder wie es Christus nennt, nach Gerechtigkeit, dem unserer Bestimmung entsprechenden Bedürfniss. Diese Sehnsucht nach dem, wessen die vom Bewusstsein der eigenen Schuld und Unvollkommenheit verwundete Seele bedarf, in ihrem ganzen Umfang ausgedrückt, ist eben der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, die magnetische Kraft des Glaubens, die die göttliche Wahrheit in der Form der Vorstellung aufsucht, wie sie der Eigenart der betreffenden Seele jeweilen entspricht, die nach der Tugendhaftigkeit strebt, wie sie das Gemüth als Liebesbedürfniss in sich trägt. Selig gepriesen wird auch hier dieser Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, weil er befriedigt werden soll; denn um was wir den Vater bitten werden in seinem Namen, das wird er uns geben. Aber auch in Anderm erkennt der so Begeisterte und Strebsame den gleichen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, den er in dem Grade in ihnen zu stillen sucht, als er ihn selbst in sich fühlt, d. h er erweist ihnen Barmherzigkeit. Der Weise verschliesst seine Weisheit nicht in sich, er theilt sie Andern mit, die nach ihr suchen, übt so Barmherzigkeit an ihnen, so viel er kann, und legt so sein Pfund an Zinsen. Die von Liebe erfüllte Seele ruht nicht, sie muss Liebe, Barmherzigkeit üben und wird daher auch Barmherzigkeit erfahren, nämlich die Befriedigung an ihrer Handlungsweise in sich selbst. Was nun so im Schmerz der Busse begonnen, als solche sich in der Sanftmuth gegen Andere bewährt, im begeisterten Streben nach Gerechtigkeit sich fortgesetzt und sich in ausdauernder Barmherzigkeitsübung gestärkt hat, das muss in seiner Vervollkommnung fortschreiten zur Herzensreinheit, die keine Spur von Bosheit und Arglist mehr kennt, geschweige in sich trägt, die das Bild des ächt Göttlichen auf allen Gebieten des Seelenlebens in sich birgt und die in Allem als erhabenstes Ziel und Ideal, dem sie nacheifert, Gott vor Allem aufsucht und zur Geltung kommen lässt oder Gott schaut. Das Christenthum, auf dieser Stufe seiner Vervollkommnung in der Menschenseele angelangt, hat seinen Höhepunkt erreicht und wird den in ihm liegenden Segen auch um sich her reichlich ausbreiten, d. h. bereit sein, Frieden zu stiften, wo man ihn nur annehmen will, den Zustand zu verbreiten, den die Gemeinschaft mit Gott in sich schliesst. Diese Friedfertigkeit wird vom Geiste Gottes in uns ausgestrahlt, und die sie in sich hegen, sind Gottes Kinder, die sittliche Schöpfung des Geistes Gottes, die in seinem Geiste wirken, sein Reich begründen und sichern. Seligkeit ist ja ihrem Begriffe nach der höchste Grad der Befriedigung unserer Sehnsucht nach obigen himmlischen Gütern. Schon in dieser Sehnsucht ist Seligkeit, sie ist

Ringen, Streben, Leben; wo sie fehlt, ist der Tod. Seligkeit ist daher Leben in Gott, Erreichung unserer Bestimmung, zu der uns nur das Christenthum auf dieser Stufenleiter führt. —

Diese Stufenleiter christlicher Tugendhaftigkeit ist nach ihrem Ausgangspunkt, der Armuth im Geiste, ihrem Anfang, dem Leidtragen, ihrem Fortschritt, dem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, und schliesslich nach ihrer endlichen Vollendung als Herzensreinheit in ihrer jedesmaligen Rückwirkung auf das Verhalten gegen den Nächsten als Sanftmuth, Barmherzigkeit und Friedfertigkeit geschildert worden, und es folgt nun naturgemäss der Hinweis auf das Schicksal, das die consequente Ausübung dieser Tugendhaftigkeit von Seite dieser Gott feindlichen Welt zu erwarten hat, nämlich der Hinweis auf die Verfolgung um der Gerechtigkeit willen, worauf Jesus seine Jünger während seines ganzen Wirkens immer wieder aufmerksam machte, und gewiss nöthigt diese Seligpreisung nicht, eine längere Wirksamkeit Jesu vor dem Abhalten der Bergpredigt anzunehmen, als ob er die traurige Nothwendigkeit der Verfolgung um der Gerechtigkeit willen erst aus seinem eigenen Schicksal zu erfahren nöthig gehabt hätte, während dem er sie ja doch schon in demjenigen der Propheten vor ihm erkannte und in Johannes, dem Täufer, selbst erlebte. Von jeher hatte die Geschichte ja gelehrt, dass der treue, prinzipielle Kampf für die Wahrheit nothwendig entschiedene Kämpfe, empfindliche Leiden nach sich zieht, wie sollten sie dem Christenthum erspart bleiben, das die höchste Wahrheit zu verbreiten sich anschickte, ihm fern bleiben, der als der Messias leiden musste, um in die Herrlichkeit einzugehen, seinen Jüngern überhaupt unbekannt bleiben, die als solche nicht grösser als ihr Herr waren? Merkwürdig aber ist die Aufforderung, sich um so mehr zu freuen, je mehr man verfolgt werde, worin sicher ein Hinweis auf die Grösse der Sünde und die Gewissheit ihrer Bestrafung liegt, die man durch Verfolgung der der Wahrheit Dienenden begeht. Immer hat man sich denn auch als ein Märtyrer der Wahrheit betrachtet, wenn man um seiner Ueberzeugung willen verfolgt wurde, wie an sich unwahr und unrichtig diese auch gewesen sein mochte. Diese Bevorzugung der um der Wahrheit willen Verfolgten von Seite Jesu auf sich zu beziehen hat man aber durchaus kein Recht, wenn man sich durch selbstsüchtige und trügerische Eingebungen beirren lässt, der Wahrheit zu dienen, während dem man ihr eher schadet, sondern man bedenke da: Irret Euch nicht, Gott lässt seiner nicht spotten! Aber allerdings soll man sich durch diese Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen nicht entmuthigen und abhalten lassen, der Wahrheit Gottes zu dienen; denn es verleiht dieser Dienst einem eine hohe Würde, einen schönen Werth. Unterzieht Euch, Ihr Christen, diesem Kampfe muthig, dann seid Ihr ein Salz

der Erde, das die Masse der Menschheit als lebendiger Gottesgeist belebend und fruchtbringend durchdringt. Wie traurig aber, wenn die, welche, im Besitz der Wahrheit, ihr Zeugniss ablegen könnten, aus Furcht vor dem damit verbundenen Kampfe dies zu thun feige versäumen, sie verdienen kaum hinausgeworfen und von der Verachtung der Leute zertreten zu werden. Ein Licht der Welt sollt Ihr sein, die Ihr Euch in richtiger Weise um der Wahrheit willen verfolgen lasset, das erleuchte die ganze Menschheit und sie zur Erkenntniss der Wahrheit führe. Und so wenig die Stadt auf dem Berge, der Leuchter auf dem Leuchtstock im Hause den darin Wandelnden verborgen bleiben kann, ebensowenig der Diener der Wahrheit um seiner Verfolgung willen in der Geschichte der Menschheit, und alle diese Verfolgungen sind nicht werth der Würde und Ehre des Dieners der Wahrheit, der berufen ist, die grossen Thaten Gottes zu verkündigen zur Ehre Gottes im Himmel. Mag sein, dass der Bergprediger bei der Stadt auf dem Berge in seinem Geiste auf das damalige Jerusalem dachte, aber höher noch wird sich sein Seherblick von seinem Standpunkt aus auf das ἄνω Ἱερουσαλήμ, das himmlische Jerusalem, das Ziel des Christenthums, gewendet haben, wo wir nach der Thränensaat die Freudenernte einst erwarten.

Cap. 5, 17—20. Von jeher ist in Vs. 17 das Thema zu unserer Rede erkannt worden, aber die nähere Bestimmung und Eintheilung desselben darf bis zum Vs. 20 ausgedehnt werden. Die Warnung Vs. 17 könnte den Jesu gemachten Vorwurf voraussetzen, er sei nur gekommen, die bestehende Religion umzustürzen, ohne eine neue an deren Stelle zu setzen, und dieser Vorwurf liesse wieder eine längere Wirksamkeit Jesu vor Abhaltung der Bergpredigt vermuthen. Allein die Annahme einer solchen ist darum nicht absolut nothwendig, weil man überhaupt von einem neuen Religionslehrer auch eine neue Lehre erwartet oder befürchtet, je nachdem man sich wegwerfend oder billigend zu dem bisher Bestehenden stellt, oder doch mindestens eine bestimmte Opposition gegen die alte, bisher gültige. Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ist unzweifelhaft der stehende Ausdruck für die Bezeichnung der theokratischen Schriften des Alten Testamentes, und diese wieder sind die Repräsentation der alttestamentlichen Theokratie überhaupt, also des alten Bundes, wie er zwischen Gott und Abraham gestiftet, in den oben bezeichneten Schriften geschichtlich und dogmatisch näher bestimmt wurde und sich entwickelt hat. Es ist in erster Linie das sogenannte mosaische Gesetz im Sinne des Apostels Paulus, wie es der Pentateuch enthält, und dessen theokratisch-begeisterte Ausführung durch die Propheten des Alten Testamentes. Aber dieser weite Gesammtbegriff der alttestamentlichen Theokratie wird begrenzt durch die Bestimmung des Vers 18, dass kein kleinster Buchstabe vergehen

oder ungültig werde, bis dass die Theokratie selbst ihren Zweck erreicht, d. h. deren Vorschriften erfüllt werden. Diese Verheissung der ewigen Dauer und Gültigkeit des Gesetzes und der Propheten kann doch ebenso sehr auch nur vom ewigen, geistigen, göttlichen Gehalt der mosaischen Theokratie verstanden werden und nicht von den rein menschlichen, nationalen Zuthaten und Erklärungen dieses Gesetzes, also eben nur das ewig göttliche Sittengesetz, den Dekalog, bezeichnen und nicht auch das spätere Ritual- und Civilgesetz, wie denn auch der Bergprediger in seiner weitern Rede Gebote des Erstern erklärt, nicht des Letztern, ja diese absichtlich vermeidet und ignorirt. Und nun Vs. 19 und 20: An diesen ewig göttlichen Gehalt des alttestamentlichen Sittengesetzes hat sich auch der Mensch zu halten in seiner Gesetzeserklärung sowohl, als auch seiner Gesetzesbefolgung. Weil nämlich durch die mindeste Veränderung eines Pünktleins oder Strichleins in der hebräischen Schrift ein anderer Sinn entsteht, so soll auch in der menschlichen Erklärung des Gesetzes der ächt göttliche Inhalt und Sinn desselben nicht im Mindesten durch selbstgefällige Auslegungen abgeschwächt und verändert, sondern der volle und ganze Sinn desselben bis in die feinsten Verzweigungen und Ausbildungen hinaus beibehalten und erläutert werden, und wer solcher Gesetzesauslegung zuwiderhandelt, soll mit der grössten Strafe belegt werden, d. h. der Geringste heissen im Reiche Gottes, weil er eben dieses dadurch schädigt, dagegen gross, wer sich daran hält, weil er dadurch dieses Reich fördert, und man erkennt aus dieser Strafbestimmung auch nur wieder die Grösse der Schuld, die man sich durch diese Verstümmlung des göttlichen Gesetzes in Folge seiner willkürlichen, falschen Auslegung zuzieht. Und nun schleudert er mit der grössten Entrüstung seinen zeitgenössigen Gesetzeserklärern den Fehdehandschuh in's Gesicht mit der Erklärung, dass eben die Schriftgelehrten und Pharisäer, die damaligen höchsten Vertreter der alttestamentlichen Theokratie, dieses Fehlers sich schuldig machen, weil sie das Gesetz in menschlichem Eigendünkel, oberflächlicher, einseitiger Willkür, aber nicht im göttlichen Sinn erklären, also auch nicht in diesem erfüllen können, und er warnt daher seine Zuhörer vor solchen Gesetzeslehrern, warnt sie vor ihrem Sauerteig und ihrem Beispiel, und es beginnt damit sein theoretischer Kampf gegen den Pharisäismus, der praktisch so schrecklich für ihn auf Golgatha endigte. Der Sinn von „auflösen" kann daher nur sein, das Gesetz umstürzen und dadurch im Bewusstsein der Menschen abschaffen durch falsche Gesetzeserklärung, folglich auch falsche Religionsübung, und der von „erfüllen", kann nur sein, herausheben und ergänzen den göttlichen Sinn des Gesetzes aus dessen bisheriger Erklärung, sowie Sanktionirung dieser Erklärung durch den Nachweis ewiger Gültigkeit dieses göttlichen Gesetzes und eigener Erfüllung desselben.

Sehen wir uns nun nach der Form um, in welcher der Bergprediger diese Aufgabe im weitern Verlauf seiner Rede durchführt, so ist es die des schroffen Gegensatzes, in den er sich zu dem Geiste der alttestamentlichen Gesetzesauslegung und Gesetzeshandhabung stellt, in Folge deren letztern „diese Alten" genöthigt waren, Menschensatzungen als göttliche Gebote aufzustellen, die der Gesetzeslehrer des Neuen Testamentes nicht nur als unnütz und lächerlich, sondern auch als sittlich geradezu gefährlich darstellt. Die ewig gültigen Grundsätze der Sittlichkeit, auf welchen dieser schroffe Gegensatz beruht, und die keine Aussöhnung der streng auf ihrem Standpunkt beharrenden Gegner zulassen, sind folgende: Der von seinem engen, einseitigen, nationalen Gesichtskreis ausgehende alttestamentliche Gesetzeserklärer fasst sein Sittengesetz nur wörtlich auf und sieht daher auf irgend einem Gebiet der Sittlichkeit nur das entsprechende Verbrechen verboten, weil der Wortlaut des Gesetzes nur davon redet, nicht schon die Gesinnung, die dazu führen kann, nicht auch die Kehrseite davon, die entgegengesetzte Tugend geboten. Die böse Gesinnung gilt ihm daher noch nicht als Sünde, erst die böse That, insofern sie dem Wortlaut des Gesetzes widerspricht. Gen. 4, 7. Diess Alles desshalb, weil der Jude die Macht der Selbstsucht in sich noch nicht überwunden und besiegt, die Forderung Gottes daher auch noch nicht zu seinem Grundsatz erhoben hat, darum beschneidet er das göttliche Gesetz nach seinem Gutfinden, erfüllt es nur so weit, als es ihm dient und behagt, ihn nicht belästigt, ihm nicht unangenehm ist, also nur aus Rücksicht gegen sich selbst, nicht gegen den Gesetzgeber oder seinen Nächsten. Er weicht ihm aus, wo es ihn in seiner freien Willensäusserung beengt, erkennt daher auch die göttliche Forderung in ihm nicht, das Gebot, und begnügt sich nur an seiner negativen Sittlichkeit, nämlich das Verbotene unterlassen zu haben, was er sich so hoch anrechnet Luc. 18, 9—14, und diese lockere, ungenügende Sittlichkeit befriedigt natürlich sein Gewissen nicht, so dass er beständig fragen muss: Meister, was muss ich thun, damit ich das ewige Leben erwerbe? Darum flickt er sein zerrissenes Sittenkleid mit den durchsichtigen Lappen seiner Menschensatzungen, aber ohne Erfolg, weil diese keine göttlichen Sittengebote sind, deren Beobachtung also nie sittlichen Werth hat. Die jüdische Sittlichkeit war eben so sündhaft, wie ihre Quelle, die Selbstsucht, und so lange diess der Fall war, konnte dem Judenthum nicht mehr geholfen, die Verfluchung des Feigenbaums, der nur die Blätter eines prunkvollen Gottesdienstes, aber nicht die Früchte sittlicher Handlungen trug, nicht aufgehalten, der Blutfluss des jüdischen Weibes trotz aller Arztkosten nicht mehr gestillt werden. Der Geist, das Ewige, das ihm fehlte, macht lebendig, das Fleisch ist nichts nütze, der Buchstabe tödtet.

Christus dagegen erklärt die Liebe als den Ursprung und die Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes, um welches es sich ihm im mosaischen Gesetz allein handelt. Diese Liebe verlangt unbedingt ein klares Verständniss dafür, aus welchem Beweggrund und in welcher Absicht das Gesetz gegeben worden, welche Forderungen es in sich schliesse, in welcher Gesinnung, Absicht und Form es daher zu erfüllen sei, verlangt aber vor Allem ein theilnehmendes, erbarmungsvolles, empfängliches Herz für die Leiden des Mitmenschen, in welchem es den ihm gleichberechtigten Bruder, das ihm gleichgeachtete Kind Gottes erkennt von gleichen Vorzügen, gleicher Bestimmung wie es selbst. Darum sieht Christus die Sünde nicht erst in der wirklichen That, sondern schon in der bösen Gesinnung, Absicht und Neigung zu derselben und beginnt die Sünde nicht erst mit der thatsächlichen Handlung, sondern schon da, wo das Böse den leisesten Beifall in der Menschenseele findet, diese Wohlgefallen an ihm zu empfinden beginnt, wesshalb sich Jesus noch nicht befriedigt zeigt durch die blosse Unterlassung der Sünde, sondern erst durch die vollkommene Erfüllung des Guten in der Absicht, das Wohl des Nächsten zu fördern, also rein nur aus Rücksicht zum Nächsten, rein von allem Eigennutzen, aller Selbsucht. Das Sittengesetz kann also von sittlichen Wesen nicht unbewusst und blindlings erfüllt werden, wie vom Naturwesen das Naturgesetz, sondern es will vom Erstern klar erkannt und mit Bewusstsein, Absicht und Liebe zu Gott und dem Nächsten vollzogen werden, was unbedingt zur Sittlichkeit gehört. Darum muss es vor Allem richtig erklärt werden, um die Menschenseele zur Fähigkeit der vollkommenen Gesetzeserfüllung zu erziehen, darum wird so viel Nachdruck auf die Reinheit der Gesinnung gelegt, weil die Seele, ohne diese reif zur bösen That, ihre Trennung von Gott schon vollzogen hat und keinen Augenblick sicher vor der thatsächlichen Sünde ist. Nur der Wille Gottes bestimmt, was sittlich ist, nicht die Meinungen und Satzungen der Menschen, darum geht diesen als solchen auch aller sittliche Werth ab, und die Sittlichkeit steht über der Confession. Die ächt christlichen Sittengrundsätze, wie sie Geist und Gemüth als richtig anerkennen müssen, liegen den weitern Forderungen der Bergpredigt zu Grunde, und sie bestrebt sich im Folgenden, die Gebote des Dekaloges im Lichte dieser Grundsätze zu erklären und die Zuhörer dafür zu gewinnen. Sie ist also auch, die Gebote des jüdischen Gesetzes in dieser Weise erklärend, natürlich in erster Linie an die Juden gerichtet, und trägt unser Evangelium nach Matthäus auch in diesem Theile den judenchristlichen Charakter an sich, wie er in so vielen andern Bestandtheileen desselben leicht zu erkennen ist. Es trifft diess namentlich für die Theile der fernern Rede zu, in welchen wörtlich wirkliche Gebote des Dekaloges angeführt werden, wie diess

der Fall ist von Matth. 5, 21—48, und es wird hier namentlich nachzuweisen sein, warum sich die hier behandelten Gebote in der vorliegenden Reihe aufeinander folgen? Es ist auch hier wiederum eine Steigerung wahrzunehmen, indem in der Erklärung jedes neuen Gebotes auch wieder ein höherer Grad von Liebe verlangt wird, als in derjenigen des vorangegangenen, was leicht nachzuweisen ist.

An der Hand dieser Grundsätze beginnt nun der Bergprediger die Erklärung des mosaischen Sittengesetzes Vs. 21—48, mit dem ersten Gebot der Nächstenliebe, dem sechsten nach unserer Zählung: „Du sollst nicht tödten." Unter der Aussage der Alten versteht er jeweilen die pharisäische oder altjüdische Erklärungsweise dieser Gebote, was aus der Abweichung vom Wortlaut des Dekaloges und gar aus den Zusätzen zu demselben leicht zu erkennen ist. So kann Jesus schon hier den Zusatz „wer aber tödtet, der ist des Gerichtes schuldig" nicht als göttlichen Willen in dem Sinne gelten lassen, dass er dem jüdischen Gericht das Recht zur Todesstrafe wieder einräumt, weil ja das göttliche Gebot durch denselben sogleich wieder aufgehoben würde, und wo soll auch die Forderung dieses Zusatzes aufhören, wenn nach derselben der Todtschläger immer wieder getödtet werden soll, wohl erst dann, wenn Alle todt sind; sondern Jesus lässt diesen Zusatz als Strafbestimmung nur zur Bezeichnung der Grösse der Schuld des Todschlages bestehen, wie wir aus dem Folgenden sehen, und hält das göttliche Verbot der Tödtung in seiner ganzen Allgemeinheit und Strenge aufrecht. Niemand hat das Recht, einen zu tödten, auch nicht die Obrigkeit, weil es sich nicht nur darum handelt, den Mörder, der als solcher der Gesellschaft schädlich geworden, für diese unschädlich zu machen und aus dem Wege zu räumen, was immer die Absicht der Todesstrafe ist, sondern es handelt sich um die viel wichtigere Frage: Ist die Seele des Mörders reif zum Eintritt in eine höhere Stufe des Reiches Gottes, die wir mit dem „Jenseits" bezeichnen, und dieses ermessen zu können, ist Gott, der Schöpfer und Kenner der Menschenseele, allein fähig, und wir Menschen sind in dieser Beziehung Gott gegenüber untereinander gleichgestellt, also unter keinen Umständen berechtigt zur Tödtung unsers Mitbruders, Röm. 12, 20, sondern die Obrigkeit gestalte ihre Gefängnisse zu sittlichen Erziehungsanstalten behufs Besserung der Verbrecher, sonst ist sie nicht besser als diese, wenn sie an der Sitte und Anschauung roher, früherer Zeiten und überwundener Standpunkte festhält. Die Erlaubniss zur Blutrache, Gen. 9, 6, kann nicht Gottes Gebot sein, sondern es tragen diese Worte deutlich die Absicht an sich, die rohe Anschauung und Sitte der damaligen Zeit, die Thubalkain's Waffen schon hatte, durch ein göttliches Gebot zu sanktioniren. Auch Krieg und Zweikampf sind unter keinen Umständen zulässig,

weil höher als die menschlichen Pläne und Absichten gegen einander diejenigen Gottes mit der Menschenseele sind. In seiner Erklärung dieses Gebotes nun begnügt sich Jesus nicht nur, mit den „Alten" das angeführte Verbrechen von der Hand zu weisen, sondern er wendet sich darin dem Ursprung des Mordes zu, der Gesinnung, woraus dieser entsteht, dem Zorn, Hass, Neid, der Streitsucht und jeder Rohheit, die in der innersten Seele den Mord beabsichtigt, dazu also reif ist, und bezeichnet daher diese Gesinnung schon durch die Worte „wer zürnet, ist des Gerichtes schuldig" als gleich grosse Sünde, wie den Todschlag selbst, d. h. er stellt den Grundsatz auf: Die Absicht ist sittlich gleich der That. Bei dieser Erklärung des sechsten Gebotes denkt Jesus unverkennbar an den Beleidiger und erklärt es hier nur insofern, als es diesen betrifft. Wohl mag einer zum Zorn als der Seelenstimmung in Folge einer erlittenen Beleidigung durch eine solche veranlasst worden sein, es kann diese aber ohne die geringste Absicht geschehen sein, denn der hochmüthige, anspruchsvolle, empfindliche Eigendünkel und Jähzorn fühlt sich gar bald schon da beleidigt, wo der Vernünftigere gar nicht an eine Beleidigung denkt, und Jesus scheint an einen solch' Jähzornigen gedacht zu haben, wenn er den Zorn gleich von ehrverletzenden oder gar verdammenden Schimpfwörtern begleitet sein lässt, durch welche vermehrte Bosheit diese Sünde sich auch im entsprechenden Mass natürlich vergrössert; denn je leichter, natürlicher und selbstverständlicher es ist, sich einer Sünde zu enthalten, wozu es dann gewiss wenig Liebe braucht, um desto mehr Bosheit erfordert es, sie zu begehen. Es ist denn auch klar, dass ein solcher, ohne Anlass und Grund oder um der lächerlichsten, geringfügigsten Kleinigkeit willen aufbrausender, Andere empfindlich beleidigender Jähzorn selbst die nächste Verpflichtung hat zur Versöhnung mit dem von ihm Beleidigten, zur Beilegung des von ihm verschuldeten Unrechts, und gewiss braucht es einen geringen Grad von Liebe, diess zu thun, und er soll es nur bald thun, bevor er Gott um Verzeihung für seine Fehler bittet, so lange er noch mit dem von ihm Beleidigten, der alles Recht gegen ihn hat, auf dem Wege ist, sonst wird ihm der Richter hernach andere Rechtsbegriffe beibringen, als er sie sich in seiner Ueberreizung zu seinen Gunsten ausmalt. Es ist denn auch begreiflich, warum Jesus zuerst die Pflichten des Beleidigers bespricht, weil durch seine Schuld der Friede gestört ist, und es von seiner Seite gewiss wenig Liebe braucht, er vor Allem verpflichtet ist, sein Unrecht wieder gut zu machen, wozu ihn, wenn es auch seine ihm mangelnde Liebe nicht kann, doch das allgemein anerkannte Rechtsgefühl und die Folge seines Unrechts selbstverständlich bestimmen sollten.

Jesus fährt fort und gelangt zur Erklärung des siebenten Gebotes, Vs. 27—32, nicht etwa, weil es im Dekalog das nächstfolgende

Gebot ist, wohl aber, weil in der Kette der sich allmälig steigenden Liebe, die in diesem Gebot verlangte sich als das nächstfolgende Glied anreiht. Eigenthümlich ist, dass keine Erklärung der „Alten" dem Wortlaut dieses Gebotes im Dekalog beigefügt ist. Man dachte sich also unter Ehebruch allgemein ein und dasselbe, nämlich den thatsächlichen geschlechtlichen Umgang mit einem andern, als dem mir angetrauten Weibe, wenn Jesus in seiner Erklärung dieses Gebotes diesem allgemein verstandenen Ehebruch denjenigen „in seinem Herzen" entgegenstellt. Nicht zu verkennen ist einerseits, dass die Geschlechtslust zumal im Süden eine furchtbare Gewalt auf unsere Seele auszuüben, und deren angeborne Neigung zum Guten, unsere Liebe, leicht zu tödten vermag, namentlich wenn neue Reize in Andern diese Lust wecken, und ein unrichtiges Verhalten unserer Gattin gegen uns unsere Liebe zu ihr erkalten liessen. Anderseits aber hat unsere Gattin einst unsere Liebe besessen, wenn anders unsere Eheschliessung eine ehrliche, unsere Ehe daher eine wirkliche ist, sie ist uns somit unter allen andern Menschen die nächststehende Person, sie hat durch viele Liebeserweise gegen uns während der ganzen Dauer der Ehe ein Recht auf unsere Dankbarkeit und Liebe erworben, so dass trotz Sinnenlust, trotz wirklicher oder eingebildeter Beleidigungen von ihrer Seite gegen uns unsere Liebe zu ihr nicht ganz erkältet sein sollte, und dieser Rest von Liebe sollte uns zum Mindesten immer abhalten, es zum Ehebruch kommen zu lassen. Man vermeidet deshalb den durch's Gericht ausgesprochenen, vielleicht auch aus Rücksicht gegen die Oeffentlichkeit, oder aus Furcht vor den Gefahren des Umgangs mit Andern, aber um so mehr schwelgt das „Herz" in den Vorstellungen unserer Sinnenlust, und es ist um die Treue zu unserer Gattin geschehen, im Innersten haben wir einer Fremden den Vorzug gegeben, die Ehe gebrochen, und darum die so ernste, erschütternde Warnung vor der Gedankensünde, Vs. 59 und 30, weil ihr die Thatsünde so leicht auf dem Fusse nachfolgt. Nun, es mag dieser „Ehebruch im Herzen" geschehen sein, wo wäre es nicht schon der Fall gewesen, und doch hat man sich wieder in neuer Liebe ausgesöhnt und sein Herz gereinigt vom Bösen. Aber geringer wird die Liebe sein, wenn man diesen Riss der Herzen auseinander, wozu jener „Ehebruch im Herzen" eigentlich führte, *andauern* lässt, sich nicht mehr versöhnt und die Ehe auch gerichtlich scheidet. Schrecklich, wenn es dahin kommen muss! Sitte und Gesetz eines Volkes können die Ehescheidung erleichtern und im Bewusstsein des Menschen das Gefühl der Berechtigung und die Neigung dazu wecken, was die noch übrige Liebe im Herzen des Einen zum Andern noch ganz zernichtet, weshalb der Gesetzgeber, der von der Ehescheidung abmahnt, um so mehr Liebe fordert, aber die wahre Ehe sollte unauflöslich sein und ist es

nach Matth. 19, 4—9. Was die Ehe stiften soll, ist die Hoffnung, die Einsicht, die Ueberzeugung, dass die Seele des Andern die meinige zu einem schönen Ganzen vervollständigt und sie vor Einseitigkeit bewahrt, dass Gott Beide um ihre gegenseitigen Aehnlichkeit willen für einander bestimmt und zusammengeführt hat, dann werden sich Beide gründlich verstehen, und die Verbindung wird täglich inniger, die Auflösung dieses Bandes geradezu unmöglich. Der Entschluss zur Ehescheidung beweist aber, dass jene Ueberzeugung nicht mehr vorhanden, mit ihr also auch jegliche Liebe der Beiden zu einander geschwunden, das Band der Ehe also innerlich zerrissen sei und sie noch äusserlich bestehen zu lassen, wäre entweder Heuchelei oder Grausamkeit, weshalb der Protestantismus die Ehescheidung in diesem Falle, aber immerhin zu seinem grössten Bedauern, zulässt und einräumt. Wenn ein solch' Unglücklicher auch an der Liebe seines Nächsten zu ihm verzweifelt, so kann er doch noch an der Liebe zu Gott festhalten, der ihm täglich so viele Wohlthaten erweist. Der Ehebrecher oder Abgeschiedene, wie sehr er auch die Liebe zu seiner bisherigen Gattin aufgegeben, kann also dennoch die Liebe zu seinem Gott bewahren, er braucht nicht nothwendig gottlos zu werden. Wie steht es damit? Wie kann er den lieben, den er nicht sieht, wenn er den nicht mehr liebt, den er sieht? 1 Joh. 4, 20. Das führt Jesum auf die Erklärung des dritten Gebotes, Vs. 33—37. Der Name Gottes und was damit zusammenhängt, ist die höchste Repräsentation des göttlichen Wesens, von der der Mensch im Leben Gebrauch machen kann und die Art, wie er es thut, ist der klare Beweis davon, in welchem Grade seine Liebe zu Gott in ihm ausgebildet ist, und soll der Heiligkeit und Hoheit des göttlichen Wesens entsprechen. Der Missbrauch des göttlichen Namens setzt also einen sehr geringen Grad von Erfurcht und Liebe vor und zu Gott voraus, und steigert sich dieser Missbrauch sogar zum Meineid, wie sehr muss da Gott aufgehört haben, irgendwelchen Eindruck auf die Menschenseele noch ausüben zu können, wie tief ist eine solche gefallen! Jeglichen Missbrauch des göttlichen Namens suchten die Juden ausreichend dadurch auszuweichen, dass sie das Wort für den höchsten Namen Gottes nicht aussprachen, als ob hier Alles nur an einem menschlichen Ausdruck hienge und fanden in ihrem dritten Gebot nichts Anderes verboten, als den Meineid, weshalb es für sie auch nicht anders lautete, als wie es hier Jesus anführt, Vs. 33. In dieser Fassung findet sich aber dieses Gebot nirgends im mosaischen Gesetz, also erwähnt Jesus nur die pharisäische Auslegung dieses Gebotes. Wie tief muss aber die Liebe zu Gott gesunken sein, wenn man im dritten Gebot nur den Meineid verboten sieht und wie grosse Liebe zu Gott erfordert's nicht, um wieder zur wahren Heiligung seines Namens zurückzukehren, die auch in Ab-

wesenheit der Menschen zu geschehen hat, wo sie sich um so aufrichtiger zeigt! Mit Recht verbietet hier Jesus jeden Eid, denn er dient ja mehr zur Förderung menschlicher Angelegenheiten, mindestens bezweckt er es, so dass sich dabei eher Gott in den Dienst der Menschen, und oft was für welchen, stellen soll, als dass ihm dabei gedient wird, anderer Ungereimtheiten, wozu der Eid führt, hier nicht zu gedenken. Dagegen verlangt Jesus den einfachen, unverblümten, kindlich lautern Ausdruck der Wahrhaftigkeit, wodurch Gott, dem Wahrhaftigen und Allwissenden, mehr gedient wird, als durch noch so viele Eide und Schwurformeln, aber auch unsere Aussage mehr Glaubwürdigkeit und Vertrauen gewinnt, als durch unnöthige und unzulässige Betheuerungen. Von hier kehrt nun Jesus wieder zu unserem Verhalten gegen unsere Nebenmenschen zurück, wenn er, Vs. 38—42, die Pflichten des Beleidigten gegen seinen Beleidiger bespricht, zu deren Erfüllung es gewiss ein höheres Mass von Liebe erfordert, als im umgekehrten Fall, oder als der Ehebrecher und Abgeschiedene sie besassen, weil diese gegen ihre nächste angehörende Person, die ihnen Gutes erwiesen, begründete Liebe zeigen sollten, der Beleidigte aber gegen einen ihm stockfremden Menschen, der ihm mit raffinirter Bosheit Böses zufügte in der empfindlichsten Weise. Hier führt Jesus in verkürzter Form die Vorschrift über das Wiedervergeltungsrecht an, wie sie zwar nicht im Dekalog, aber doch in der menschlichen Auslegung desselben, die das mosaische Gesetz gab, enthalten ist, Exod. 21, 24. und weist damit auf das sechste Gebot zurück, weil diese Wiedervergeltung, die Rache für eine erlittene Beleidigung, die dieser in vollem Umfang zu entsprechen hat, den, an welchem sie sich vollzieht, eben auch tödten kann. Jesus richtet sich also gegen die thierische Leidenschaft der Rachesucht, und es braucht zu deren Ueberwindung und Bekämpfung gewiss einen hohen Grad von Vernunft und Liebe, wozu schon das Volkssprichwort ermahnt: Der Gescheidtere gibt nach! Ist ja doch diese Rachsucht, wie sehr sie sich zu ihrer Handlung vermöge der ihr vorangegangenen Beleidigung berechtigt glaubt, ein unzweifelhafter einmaliger Akt erklärter, auftauchender Feindschaft, besonders wenn der Beleidigte die ihm zugefügte Beleidigung absichtlich und ränkesüchtig hervorgerufen hat, deren Ende man nicht absehen kann, weil die Rachgier immer wieder solche erzeugt. Jesus unterscheidet drei Arten von Beleidigungen, die er rücksichtlich der Grösse ihrer Schuld in abnehmendem Grad aufeinander folgen lässt. Zuerst redet er von Angriffen auf den Körper, die zugleich eine Verletzung und Beschimpfung der Ehre enthalten, dann den rechthaberischen Wortstreit bis zum Lächerlichen und Aergerlichen, wohl auch gar mit beschimpfenden Beimischungen und zuletzt alle möglichen unberechtigten Ansprüche an den Nächsten, und das Mittel,

das Jesus zur Abweisung dieser Angriffe empfiehlt, ist die grossmüthige, jenen Angriffen an Edelsinn überlegene, erfolgreiche Nachgiebigkeit, die in ihrer Leistungsbereitwilligkeit von Anfang an über die Verlangen des Gegners hinausgeht, um diesen gleich in ihrem Entstehen den Faden abzuschneiden und so dem auszubrechen drohenden Streit rechtzeitig vorzubeugen. Ist nun aber einmal der feindselige Sinn durch die Rachsucht geweckt und befriedigt worden, so kann die Bosheit, die ihn erzeugt, leicht habituell werden, sich vergrössern und in andauernde Feindschaft übergehen, welche grösste Bosheit eben auch nur durch den höchsten Grad von Liebe überwunden werden kann, die nun Jesus im Folgenden fordert, Vs. 43—48. Aber wie hat nicht pharisäische Auslegung dieses schöne Gebot der Nächstenliebe: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst," in welchem alle Pflichten und Gebote gegen den Nächsten enthalten sind, Röm. 13, 9 und 10 entstellt in den Worten: Du sollst deinen Freund, den Volksgenossen, lieben und deinen Feind, den Fremden, hassen! Und doch kann man sich darüber wohl nicht verwundern; denn dieser Grundsatz ist derjenige aller antiken Völker, und es steckt bis auf den heutigen Tag in jedem Menschen noch etwas von dieser Selbstsucht. Aber Jesus erklärt: „Im Christenthum, im Reiche Gottes gibt es keine Feindschaft," wesshalb er ein gegenseitiges Verhalten in Gesinnung, Worten und Handlungen empfiehlt, wodurch jede Spur von Feindschaft verwischt wird, als ob Alle Brüder wären. Und dieses liebevolle Verhalten Aller unter einander sichert er durch die Hinweisung auf den, der selbst die Liebe ist, in welchem keine Feindschaft aufkommen kann, an dessen Verhalten gegen uns wir unser gegenseitiges unter einander lernen sollen, um zu der Vollkommenheit einzugehen, die ihm allein zukommt und die unser höchstes Ziel ist. Er weist auf die Liebe Gottes zu den Menschen, der sie nicht verdammt nach der Grösse ihrer Schuld, sondern uneigennützig und grossmüthig segnet, wie es ihre Bedürfnisse erheischen. An dieser Sonne göttlicher Liebe muss der glimmende Docht der Menschenliebe wieder angezündet werden, und schön hat Jesus in dieser Steigerung von Forderungen nach immer grösserer Liebe den Nachweis geleistet, dass der Geist und die Erfüllung des göttlichen Gesetzes nur die Liebe ist, Röm. 13, 10, was er aber auch nur durch diese Art seiner Gesetzeserklärung konnte, worin er den Erscheinungen der Sünde bis in ihre ersten Anfänge im Seelenleben nachforschte und in erschreckender Weise die Gefahr zeichnete, die sie in sich birgt, wenn sie zur Thatsünde wird, sowie aber auch auf die diesen Sünden entgegengesetzten Tugenden, als von Gott geforderten, aufmerksam machte, die unserer Sittlichkeit allein Werth verleihen können. Und durch diese Gesetzeserklärung, die den göttlichen

Sinn des Sittengesetzes vollkommen aufdeckte, erfüllte und vervollständigte er eben dasselbe und machte es für Alle erfüllbar, so weit diess an ihm als Gesetzeslehrer lag. Die weitere Betrachtung der Bergpredigt wird uns das nur noch vollkommener zeigen.

Das Gebet des Herrn.

Von *Kind,* sen., Pfarrer in Davos.

Welches war die Veranlassung für Jesus, seine Jünger eine Gebetsform zu lehren? Denn eine *Gebetsform* ist es; mag man noch so sehr betonen, es sei undenkbar, dass Jesus, der entschiedene Gegner alles religiösen Mechanismus, seinen Jüngern eine Formel für das Gebet, die innerlichste und heiligste Bethätigung religiöser Erhebung, habe geben wollen, so steht eben doch geschrieben bei Matth.: οὕτως προσεύχεσθε ὑμεῖς (mit Nachdruck) und bei Lukas: λέγετε. Findet der Kritiker das mit der „Religion Jesu" unverträglich, so bleibt ihm eben nichts anderes übrig, als dieses Gebet, wie so viele andere überlieferte Worte Jesu, der Thätigkeit des unbewusst schaffenden Geistes in der Gemeinde Christi zuzuschreiben. Vielleicht wird er sich aber erinnern, auf welcher Stufe religiöser Entwicklung die Jünger damals noch standen, und es pädagogisch begründet finden, dass ihnen in einer Gebetsform eine Korrektur ihrer religiösen Gedanken und Erweckungen in den Mund gelegt wurde, die allmälig auch den Weg in die Herzen finden konnte.

Doch sehen wir vorerst von dieser Frage ab und fragen wir die evangelischen Berichte, was Jesus veranlasste, seine Jünger dieses Gebet zu lehren. Matthäus knüpft es in der Bergpredigt sachlich an Worte Jesu an, in denen er die Gebetsweise der Pharisäer und der Heiden als unwürdig, irreligiös und darum zwecklos für das religiöse Leben des Betenden darstellte. Den Pharisäern warf er nicht sowohl ihre gewissenhafte Beobachtung der Gebetsvorschriften vor, als dass sie sich zu den Gebetsstunden möglichst an öffentlichen Orten einfanden, um ihre Gebete vor den Augen der Menschen zu sprechen. Darin sieht er ihr Verlangen, als gewissenhafte Beobachter des Gesetzes von den Leuten gesehen zu werden, den Zweck ihres Betens, von den Leuten als fromm anerkannt zu werden. Darum fügt er bei, dass sie wohl ihre Absicht beim Beten erreichen, aber ihr Beten keine andere Frucht bringe. „Sie haben ihren Lohn schon empfangen," ein anderer, besserer wird ihnen nicht zu Theil werden. Wenn sie wirklich beten wollten, vor das Angesicht Gottes treten, sich vor ihm hinstellen, um ihrer Ehrfurcht, ihrem Dank Ausdruck zu geben und ihn um Gewährung dessen zu bitten, was ihnen noch mangelt, so würden

sie sich in die Stille zurückziehen, in ihre Häuser, „in ihr Kämmerlein“ und zu Gott im Verborgenen beten. Dann würde erst ihre Frömmigkeit als eine wahre auch vor den Menschen offenbar werden in den Gnadengaben Gottes, mit denen ihr Leben geschmückt sein würde. So aber sind sie in ihrem Beten nur Schauspieler, ὑποκριταί.

Das Beten der Heiden heisst Jesus ein βατταλογεῖν ein lange fortgesetztes Wiederholen derselben Gebetsworte, als ob Gott solcher Wiederholung bedürfte, um auf das Gebet zu achten, „da er doch weiss, was wir bedürfen, ehe wir ihn noch bitten.“ So sollen aber seine Jünger nicht beten.

Daran knüpft nun Matthäus die Worte an: „ihr nun betet also: Unser Vater u. s. w.“ Man wird zugeben müssen, dass diese Verbindung nicht glücklich ist. Was der Herr seine Jünger lehrt, steht nicht im Gegensatz zu dem, was er an der Gebetweise der Pharisäer und Heiden verwirft. Er hat nicht den Inhalt ihrer Gebete getadelt, sondern nur die Art, wie sie beten. In seinem Gebet hingegen liegt der ganze Nachdruck auf den Gedanken und Empfindungen, in denen seine Jünger beten sollen. Nicht *wie* sie beten sollen, sondern *was* sie bitten sollen, will er ihnen in seinem Gebet zum Bewusstsein bringen. In dem Zusammenhang, in dem Matth. die Worte Jesu bringt, hätte man vielmehr eine Anweisung über das „wie“ und nicht über das „was“ erwarten müssen. Wohl war in jenen Worten schon enthalten, wie sie sich beim Gebet *nicht* verhalten sollen, aber nicht, wie sie nun im Unterschied von Pharisäern und Heiden ihre Bitten vor Gott bringen sollen. Es wird daher wohl bei der von den Exegeten fast ohne Ausnahme geteilten Ansicht sein Verbleiben haben, dass Jesus seine Jünger das „Unser Vater“ nicht bei Gelegenheit der Bergpredigt gelehrt hat.

Lukas nun gibt eine bestimmte Veranlassung dafür. Er berichtet, dass Jesus an einem Orte betete. Seine Jünger warteten indessen. Ohne Zweifel hatten sich ihre Gedanken mit dem Gebete beschäftigt. Sie betrachteten es ja als ein religiöses Werk, ein Thun, in dem sich der religiöse Charakter kund gibt. Es ist der heidnischen wie der jüdischen Religiösität eigenthümlich, sich ihren Ausdruck im Kultus, im Gebet zu geben, viel mehr als im Wandel und Leben der Menschen. Anders dachten damals auch die Jünger nicht. Nun hatten sie den Eindruck, in der Nachfolge Jesu eine religiöse Besonderheit zu haben, die von der der Pharisäer, wie von der der Johannisjünger scheide. Darum lag es ihnen nahe, für diese Besonderheit auch in einem ihnen eigenthümlichen Gebet einen Ausdruck zu erhalten. Sie fingen an sich als Gemeinschaft zu fühlen, daher machte sich auch das Verlangen eines Gemeinschaftsgebetes geltend. Darüber werden sie, während Jesus betete, ihre Gedanken ausgetauscht haben. Als nun der Herr wieder zu

ihnen trat, wandte sich einer von ihnen als Wortführer an ihn mit der Bitte: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger lehrte.“ Lukas verlegt diesen Vorfall in seinen Reisebericht, und so viel wird man zugeben müssen, dass diese aus ihrem religiösen Gemeinschaftsgefühl hervorgehende Bitte eine längere Verbindung mit Jesus voraussetzt.

Liegt in diesem Berichte irgend etwas thatsächlich undenkbares? Dürfen wir ihn kurzweg mit der Bemerkung abweisen, „dass Lukas es liebe, für die Worte Jesus besondere Veranlassung zu finden, d. h. zu *er*finden“? Man wird sich doch Jesus nicht als einen Professor denken, der im Verlauf seiner Vorträge seinen Schülern sagt: heute will ich euch über das Gebet belehren. Ich denke, eine Veranlassung muss Jesus gehabt haben, seinen Jüngern zu sagen, was sie in ihrem Gebet von dem Vater im Himmel bitten sollen, und welche Veranlassung ist natürlicher als die von Lukas berichtete, wenn wir nicht von unserer religiösen Entwicklung aus urtheilen, sondern die geschichtlich gegebene der Jünger in's Auge fassen. Es liegt wahrlich kein triftiger Grund vor, den Bericht des Lukas als ungeschichtlich zu verwerfen.

Der Veranlassung entspricht nun auch die *Absicht* Jesu, indem er auf die Bitte der Jünger eingeht. Ein ihrer besonderen religiösen Gemeinschaft als Jünger Jesu entsprechendes Gemeinschaftsgebet begehren sie, und ein solches will ihnen der Herr geben. Ein *Gemeinschaftsgebet* soll es sein, das die Gedanken und Zwecke ihrer Gemeinschaft als Bitten vor Gott bringt, wie auch diejenigen um göttliche Hilfe in den ihrer Gemeinschaft eigenthümlichen Gefahren. Insofern ist richtig, dass das „Unser Vater“ nicht eine Gebetsform sein soll, in der die christliche Persönlichkeit in ihrer Einzelheit ausspricht, was ihr mangelt und was sie von Gottes Gnade begehrt. Dagegen spricht schon der Inhalt der Bitten, von denen wenigstens die ersten nicht die Mängel und Bedürfnisse des Einzellebens des Christen berühren. Wenn aber der Christ auch für sich allein, in dem Bewusstsein zur Gemeinde Christi zu gehören, betet, dann betet er nicht als Einzelner nur aus seinem persönlichen Bedürfnisse heraus und in seiner persönlichen Stellung vor Gott, sondern als Glied der Gemeinde, und in diesem Falle wird sich auch das Gemeinschaftsgebet ihm auf die Lippen legen, weil es ihm im Herzen lebt. Ein Gemeinschaftsgebet nun *kann und muss eine feste Form haben.* Es soll ja dem, was das Herz des Einzelnen bewegt, entzogen sein, es soll aussprechen, was alle in ihrer Gemeinschaft empfinden, begehren. Kann das aber jeweilig festgestellt werden? Kann derjenige, der als Vertreter aller betet, sich von seinen eigenen Gedanken und Empfindungen so weit lösen, dass er sie nicht in dem Gebete ausspricht, das doch nur der

Ausdruck der alten gemeinsamen Stellung vor Gott sein soll? Ist das nicht der Fehler so vieler freier Gebete in Versammlungen, die ermüdend wirken, eben weil sie nur Darlegung der Erfahrungen eines Einzelnen und nicht Gemeinschaftsgebet sind? Ich kann mir ein Gemeinschaftsgebet nur in einer festen, allen bekannten, allen in ihr eigenes Leben eingegangenen Form denken. Ist nun aber ein Gebet in solcher Form religiöser Mechanismus? Es kann es werden, es ist es oft geworden, wer wollte es leugnen? Aber wo geistiges Leben vorhanden ist, gewiss nicht. Noch jetzt wird, wer in geistiger Gemeinschaft mit Christus lebt, sein Gebet in der Gemeinde mit wahrer Andacht vorbeten und mitbeten. Dass das oft nicht der Fall ist, ist leider wahr. Aber der Grund liegt nicht in der festen Form des Gebets, sondern in der mangelnden inneren Zustimmung zu den Bitten. Werden doch oft auch eigene, phrasenhaft schöne Gebete, oder Gebete in Psalmworten ohne alle Andacht gebetet. In der christlichen Gemeinde der ersten Zeiten pulsirte das Leben in Christo trotz mangelhafter Erkenntniss kräftig und das Gebet des Herrn konnte daher mit voller Andacht als Ausdruck dessen, was in der Gemeinde lebte, gebetet werden. Ich halte daher an der Ansicht fest, dass die christliche Gemeinde ihr *gemeinsames Gebet* mit vollem Recht in den Worten Jesu aussprach.

War dies aber wirklich der Fall? Das ist von verschiedenen Seiten bezweifelt worden, weil aus früherer Zeit keine Nachrichten über den gottesdienstlichen Gebrauch des Gebetes des Herrn vorliegen. Da aber die gottesdienstlichen Gebräuche in der Gemeinde der ersten Jahrzehnte uns nicht bekannt sind, darf dem Beweis *e silentio* kein Gewicht beigelegt werden. Feste Ordnungen gehören naturgemäss erst einer späteren Zeit an und bildeten sich jedenfalls in judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden verschieden aus. Wenn aber Jesus dieses Gebet wirklich seine Jünger als Gemeinschaftsgebet gelehrt hat, so ist auch so lange kein Beweis dagegen vorliegt, anzunehmen, dass wenigstens in den von den Aposteln gegründeten Gemeinden dieses Gebet auch, in ihren Versammlungen gebetet wurde. Es lässt sich nicht denken, dass die an Jesus Gläubigen sein Wort: „betet also“ unbetrachtet gelassen hätten. Spricht aber vielleicht dagegen, was wir im Brief an die Corinther von den begeisterten Lobgebeten Einzelner „in Zungen“ lesen? Bei dem beweglichen Geiste der Griechen und der unter ihnen am meisten unter den Völkern des Alterthums ausgeprägten Individualität ist es sehr begreiflich, dass in ihrer Gemeindeversammlung Einzelne, dem innern Drange folgend, in solcher Weise auftraten. Aber abgesehen davon, dass der Apostel in seinem ausgebildeten Gemeindebewusstsein es nicht billigt, sondern verlangt, dass alles zur Erbauung der Gemeinde diene, schliessen solche Erscheinungen

doch nicht aus, dass von dem Leiter der Versammlung, dem „Aeltesten“ als Vertreter der ganzen Gemeinde das Gebet mit den Worten Jesu gebetet wurde.

Die erste Erwähnung, dass das Gebet des Herrn gottesdienstlich gebraucht wurde, findet sich in der „Lehre der zwölf Apostel“ (nach Volkmar um's Jahr 135); dort wird ermahnt, statt wie die „Heuchler“ schauspielerisch in der Gemeinde zu beten, mit den Worten Jesu zu beten. Wenn sich daraus ergibt, dass in den Gemeindeversammlungen vielleicht häufig solches „schauspielerische“ Beten vorkam, in dem der Betende seine Frömmigkeit, seine Kunst schön zu beten, zur Schau trug, deutet doch die Mahnung des Verfassers der „Lehre“ nicht darauf hin, dass er damit etwas neues anordnen will, gegentheils will er, was die Apostel gelehrt haben und was in den Gemeinden geübt wird, die sich an die Lehre der Apostel halten, auch da wieder zur Geltung bringen, wo es ausser Gebrauch gekommen war. Der Schluss liegt aus den Worten der διδαχή nahe, dass die Apostel den Gebrauch des Gebetes des Herrn in den Gemeindeversammlungen verlangt haben und seine Vertauschung durch freie Gebete in einigen Gemeinden als eine Unordnung empfunden wurde.

Damit ist auch ein schwerwiegender Grund dafür gegeben, dass Jesus seine Jünger dieses Gebet als *Gemeinschaftsgebet* gelehrt hat, und das „Unser Vater“ nicht erst allmälig sich in der christlichen Gemeinde gebildet hat.

Wie erklären sich nun aber die verschiedenen Texte bei Matthäus und Lukas, und die Nichterwähnung des „Unser Vater“ bei Markus und Johannes? Muss man nicht zugeben, dass, wenn die Apostel dieses Gebet den Gemeinden im Auftrage Jesu überliefert haben, es in allen mit derselben Worttreue gebetet worden sein wird, und dass, wenn die Verbindung des Evangelismus zur Bildung von Gemeinden führte, diesen auch das Gebet des Herrn mitgetheilt wurde?

Das Schweigen des Markus und Johannes fällt bei dem Charakter dieser Evangelien nicht in's Gewicht. Markus will aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu besonders hervorstechende Thaten und Ereignisse mittheilen, die seine Einzigkeit in's Licht stellen, und hält sich wenig in Worten und Reden auf. Johannes übergeht aber, was sich in der Gemeinde schon eingelebt hatte, wie er ja auch über die Einsetzung des h. Abendmahls schweigt.

Wichtiger sind die Textverschiedenheiten bei Matthäus und Lukas. Der Schluss ist nicht abzuweisen, dass diese Verschiedenheiten auch im gemeindlichen Gebrauche des Gebetes des Herrn sich vorfanden. Sie sind theils Abweichungen im Ausdrucke, theils Auslassungen, beziehungsweise Zusätze. Verschiedene Ausdrücke finden sich namentlich in der 3. und 5. Bitte. Bei Matth. heisst es: τὸν ἄρτον δὸς ἡμῖν

σήμερον, bei Lukas dagegen nach dem Zeugniss der orientalischen Uebersetzungen und des Origenes: δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν. Matth. hat in der 5. Bitte τὰ ὀφειλήματα, Lukas τὰς ἁμαρτίας und im Zusatze steht bei Matth.: ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, bei Lukas aber: καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, und für letztere Lesart stehen die meisten Handschriften ein. Sachlich haben diese Verschiedenheiten nicht grosse Bedeutung, ausser dass in dem Zusatz zur 5. Bitte Lukas mit dem γὰρ ἀφίομεν eine Begründung für die Bitte gibt, Matth. mit dem ὡς ἀφήκαμεν die vorangegangene Erfüllung der Bedingung ausspricht. Die Auslassungen oder Zusätze sind folgende: 1. in der Anrede hat Lukas nur πάτερ ohne ἡμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 2. fehlt bei Lukas die 3. Bitte nach Vat., der Syr. und Arab. Uebersetzung und dem Zeugniss des Origenes, Tertullian, Augustin und anderer. 3. fehlt bei Lukas die 7. Bitte (oder, wie andere wollen, der Zusatz zur 6.) nach dem Zeugniss des Origenes und Cyrill, aber nicht der alten Handschriften.

Ich bin nicht befähigt nachzuweisen, welcher Text der ursprüngliche ist. Die Frage aber, woher diese Abweichungen rühren mögen, ruft dem Versuch einer Antwort. Vielleicht hilft die διδαχή zu einer Erklärung. Sie gibt nach der bis jetzt bekannten Handschrift den Text des Matthäus. Freilich bleibt die Frage offen, ob sie diesen Text ursprünglich hat, oder ob er von einem Abschreiber herrührt. Bis zum geleisteten Gegenbeweis dürfen wir wohl das erstere annehmen. Nun macht die διδαχή entschieden den Eindruck, aus judenchristlichen Kreisen zu stammen. Anklänge an Paulus und an die eigenartigen Verhältnisse der heidenchristlichen Gemeinden fehlen. Dürfen wir daraus schliessen, dass der Text bei Matth. der in den judenchristlichen Gemeinden gebrauchte war, so würden wir für den Text bei Lukas mehr auf die in den heidenchristlichen Gemeinden übliche Form des Gebetes gewiesen. Dafür würde auch sprechen, dass der lukanische Text hauptsächlich das Zeugniss der alten Uebersetzungen für sich hat, die doch wohl für die Heidenchristen angefertigt worden sind. Zugegeben ist, dass die Juden mit grosser Zähigkeit an der Ueberlieferung festhalten, und somit ist auch wahrscheinlich, dass in ihren Gemeinden keine Aenderungen an der Form des Gebetes vorkamen. Die Heidenchristen aber, namentlich die Griechen, fühlten sich viel weniger an die Form gebunden, wie sich aus des Apostels unwilligen Bemerkungen über die Abweichungen in den gottesdienstlichen Gebräuchen in Corinth deutlich ergibt. So konnten sie sich leicht auch, nach dem Recht des individuellen Denkens, Aenderungen an dem Gebet des Herrn gestatten, die nach und nach in einzelnen Gemeinden auch zur stehenden Form wurden. Ich hörte einmal den sel. Bischof Gobat das Gebet des Herrn im Gemeindegottesdienst paraphrasieren. Es war gewiss sehr schön

und ganz im Geiste das Gebetes gehalten. Aber ich möchte fragen: genügen die Worte Jesu nicht? und denken, dass, wenn solche individuelle Freiheit in einer Gemeinde lange geübt würde, die Form des Gebetes nicht Aenderungen erfahren könnte. Nun sollte man freilich für wahrscheinlicher halten, dass auf solchem Wege eher Zusätze als Kürzungen sich einschleichen würden. Für das klare, bestimmte Denken des Griechen mochten aber gerade die 3. und 7. Bitte als überflüssig, weil im wesentlichen schon in den vorhergehenden Bitten enthalten, erscheinen, und daher ihre Weglassung erfolgt sein. Wie dem sein mag, die Thatsache kann nicht beseitigt werden, dass an dem Gebet des Herrn in manchen Gemeinden Aenderungen vorgenommen wurden, die mit unserer Treue gegen das Wort des Herrn sich nicht vereinbaren liessen. Wir können aber nicht mehr ermitteln, wo man sich solche Aenderungen erlaubt hat, worin sie bestanden, ob in Zusätzen oder Auslassungen, und was für Ursachen dazu gewirkt haben. Wir trösten uns aber damit, dass sachlich dem Geist des Gebetes durch diese Aenderungen kein Eintrag geschehen ist. Nur knapper ist der Text bei Lukas; aber nichts wesentliches fehlt ihm. Der Text des Matthäus hat hingegen kirchliche Sanktion erlangt und ist der uns vertraute. Ob der kurze Text des Lukas irgendwo im Orient noch üblich ist, ist mir nicht bekannt.

Unsere vorläufig begründete Ansicht, dass Jesus sein Gebet zum Gemeinschaftsgebet seinen Jüngern und somit seiner Gemeinde bestimmt hat, findet objektivere Begründung in der Betrachtung der einzelnen Bitten.

Vorerst aber noch ein Wort über den architektonischen Aufbau des Gebetes. Nach der Anrede folgen nach alter Anschauung sieben Bitten. Ich halte an dieser Zählung fest, nicht blos, weil bei den Juden die 7 als heilige Zahl galt, und auch nicht blos, weil sich bei dieser Zählung eine schönere Symmetrie ergibt, als weil ich keinen Grund einsehe, die 7. Bitte als Anhängsel der 6. zu betrachten, hingegen die 3. als selbständige gelten zu lassen. Erläuternd sind beide zu den vorhergehenden Bitten, beide enthalten aber nach meiner, unten zu begründenden Ansicht einen neuen Gedanken. Dass die Lobpreisung, mit der wir, nach dem text. rec. bei Matth., das Gebet schliessen, nicht ursprünglich ist, sondern im kirchlichen Gebrauch beigefügt wurde, ist unbestrittene und durch die alten Handschriften hinlänglich begründete Ansicht.

Die Anrede an Gott, bei Luk. kurz „Vater“, bei Matth. „unser Vater in den Himmeln“ ist der Ausdruck des Glaubens, dass der ewige, heilige Gott zu dem Betenden im Vaterverhältniss steht, und der Betende somit zu Gott im Sünderverhältniss. Zu wem nun steht Gott im Vaterverhältniss? Wer kann Gott in Wahrheit als Vater

anreden? Die Bezeichnung des Unendlichen, von dem alles Leben stammt, als Vater kommt schon in den indogermanischen Religionen vor. Wie in diesen Gott nur als naturalistisches Prinzip verstanden ist, so bezeichnet auch der Name „Vater" nur den Erzeuger alles Seienden, der Natur. Anders im Alten Testament. Gott wird als der Vater des von ihm erwählten Volkes bezeichnet. „Ist er nicht dein Vater, der dich schuf? Ist's nicht er, der dich gemacht und bereitet hat?" Deut. 32, 6. „Du, Herr, bist unser Vater; unser Erlöser von Alters her ist das dein Name" Jes. 63, 16. „Haben wir nicht alle Einen Vater? Hat uns nicht Ein Gott geschaffen?" Mal. 2, 10. Offenbar ist in diesen Stellen Gott nicht als Vater des leiblichen, natürlichen Seins bezeichnet, sondern als der, durch dessen Thun die Juden ein Volk Gottes geworden sind. Dass sie anders sind als die heidnischen Völker, dass sie nach der Unterwerfung unter die babylonische Macht nicht in ihrem Volksthum untergegangen sind, sondern als ein, wenn auch sehr kleines, Volk wieder in ihr Land zurückgekehrt sind, darin erkennen sie die gnädige Führung Gottes, darin erfahren sie seine Liebe, er hat sie erlöst, wie ein Vater seine Kinder erlöst, er hat sie geschaffen zu dem, was sie geworden sind, er hat sie als sein Volk bereitet. Darum nennen sie ihn Vater, den Vater des erlösten, wiedererstandenen Volkes. Und darum soll auch Liebe die Glieder des Volkes verbinden, sollen die Ungerechtigkeiten der Priester und Vornehmen gegen die Geringen im Volke aufhören. (Maleachi.)

Wenn nun Jesus seine Jünger anweist, Gott Vater zu nennen, wird er das nicht im Anschluss an die alttestamentliche Bezeichnung Gottes als Vater des von ihm erwählten und erlösten Volkes thun? Sollen sie nicht Gott ihren Vater nennen, weil sie durch ihn erlöst, zu seinem neuen Volke erwählt sind? Gewiss ist es irrig, in der Anrede im Unser Vater den Gedanken zu finden, dass Gott der Vater *aller* Menschen sei. Die Wahrheit dieses Gedankens darin, dass alle Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen und zu seinem Reiche berufen sind, dass Gott also der Vater der in seinem Reiche gesammelten, erlösten Menschheit ist, sie hat doch ihre Einschränkung in der Thatsache, dass so viele Menschen dem Reiche Gottes ferne bleiben, des Bildes Gottes, nach dem sie geschaffen sind, nie bewusst werden und sich nicht aus dem thierischen Naturleben zum geistigen erheben. Mit wie viel Recht oder Unrecht man Gott als Vater *aller* Menschen bezeichnen mag, hier im Gebet Jesu ist er als Vater der Jünger bezeichnet, als der, durch den eine Gemeinschaft der Jünger entstanden ist. Dass sie Jesu Jünger geworden sind, einen neuen Glauben und neues Leben haben, wodurch sie von ihren Volksgenossen unterschieden sind, das sollen sie der in ihnen wirkenden Gnade Gottes zuschreiben. Ihr neues, umgewandeltes Leben ist eine Schöpfung Gottes, er ist der

Vater desselben, der Vater der Jüngergemeinde. Als Jünger Jesu, die eine Gemeinde bilden, ein neues Gottesvolk sind, dürfen und sollen sie Gott Vater nennen. Und der Einzelne darf und soll es thun, wenn er in dem Bewusstsein betet, dass er ein Glied dieser Gemeinde, dieses Volkes ist. Nicht als einzelner Mensch, sondern als Glied der christlichen Gemeinde kann und darf er Gott als Vater anrufen. So hat auch der Herr zu seinen Jüngern gesagt: „Ihr sollt niemand euren Vater heissen auf Erden; denn Einer ist euer Vater, der im Himmel," Matth. 23, 9. Selbstverständlich ist nicht gemeint, dass sie ihre leiblichen Erzeuger nicht Väter nennen dürfen, sondern, dass kein Mensch, sondern Gott allein Vater ihres neuen, ihres Jüngerlebens ist. Darum sollen sie ihn *unsern* Vater in den Himmeln nennen, darum, wenn sie so sprechen, das Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit, ihres Volksthums — nicht eines irdischen, sondern eines himmlischen haben. Und in diesem Bewusstsein muss sich auch das alle umschliessende Band der Liebe, der gemeinsamen Arbeit, in der sie sich einander Handreichung thun, erzeugen. Auch soll die Bezeichnung: Vater in den Himmeln — die Mehrzahl nach jüdischer Ansicht des siebenfachen Himmels — nicht nur den Gegensatz zu einem Vater auf Erden in's Bewusstsein rufen, also ihre geistige Unabhängigkeit von Menschen, wer sie auch seien, sondern auch die ihnen gegebene Aufgabe, ein himmlisches Leben auf Erden darzustellen und zu solchem himmlischem Leben ihre Mitmenschen zu führen. Denn, wenn der Vater ihres Lebens im Himmel ist, so muss auch das Leben seiner Kinder himmlischer Art sein. So sagt Paulus: „Unser Wandel (*πολίτευμα* = Verhalten des Staatsbürgers) ist im Himmel." Philip. 3, 20.

So finden wir schon in der Anrede an Gott das Gemeinschaftsbewusstsein des von Gott erlösten, geistig erneuerten, zur Darstellung himmlischen Lebens berufenen Volkes ausgesprochen

Das Bewusstsein dieser Aufgabe findet seinen Ausdruck in den drei ersten Bitten. Was dem Jünger Jesu als Aufgabe bewusst wird, gestaltet sich als Bitte zu Gott. Denn wie sein Leben von Gott stammt, so kann auch seine Arbeit nur von Gott in ihm und durch ihn vollbracht werden. Er gibt das Wollen, das Bewusstsein der Aufgabe, und das Vollbringen. Philip. 2, 13.

Die erste Bitte beschlägt die Aufgabe der Jüngergemeinde, dahin zu wirken, dass der Name Gottes in der Menschheit geheiligt werde. Wenn der Mensch als Einzelner betet, bittet er um die Gaben, die ihm für sein persönliches Leben mangeln. Die Jüngergemeinde bittet um das, was an der Vollendung ihrer Aufgabe noch mangelt. Der *Name Gottes* bedeutet Gott als der der Menschheit geoffenbarte, wie er von ihr gekannt ist. Von den Jüngern Jesu ist er gekannt als Vater. So kennt ihn aber die Menschheit noch nicht, so soll sie ihn erst kennen

lernen. Sie soll ihn erkennen als den, von dem allein das wahre, das ewige Leben den Menschen zutheil wird. Sie sollen in ihrer Sehnsucht nach solchem Leben sich nicht an Menschen wenden, sondern an Gott, den unsichtbaren, ewigen Gott verehren und anbeten, weil nur von ihm gute und vollkommene Gabe kommt. Das soll die Jüngergemeinde der Menschheit zum Bewusstsein bringen. Dem alttestamentlichen Gottesvolk war gesagt: Du Volk, sollst den Namen deines Gottes nicht missbrauchen. Das neutestamentliche Volk soll bitten, dass der Name Gottes von der *ganzen Menschheit* recht erkannt und darum heilig gehalten werde. Der Befehl des scheidenden Herrn an seine Jünger: Machet alle Völker zu Jüngern, dass sie werden, wie ihr seid, ist ihnen schon in dieser Bitte nahe gelegt. Und wenn sie damals, als der Herr ihnen die Bitte in den Mund legte, ihre Aufgabe noch nicht verstanden haben, so lernten sie später den Befehl Jesu mit dieser Bitte in Zusammenhang bringen, und so oft sie die Bitte aussprachen, sollte ihnen ihre Aufgabe in's Bewusstsein kommen, und so oft sie ihre Aufgabe an die Hand nehmen, sollten sie um ihre Erfüllung bitten. So lange noch in der Menschheit andere Namen mehr geehrt werden, als der Name des Vaters im Himmel, soll die Gemeinde Christi um die Heiligung dieses Namens bitten und dafür thätig sein. Sie soll nicht ruhen, bis der Name Gottes unter allen Völkern als der allein heilige erkannt und angebetet wird. Wie weit ist dieses Ziel noch heute entfernt!

Die 2. Bitte hält der Jüngergemeinde wieder ihre Aufgabe vor. Es komme herein in die Menschheit dein Königreich! Hat die Form, wie diese Bitte bei uns ausgesprochen wird: *zu uns* komme dein Reich, Berechtigung? Lebt denn die betende Gemeinde nicht schon im Reich Gottes? Ist das Reich Gottes nicht schon in ihrer Mitte, wenn sie eine Gemeinde Christi ist, und Christus mit seinem Geiste in ihr lebt? Soll sie sich noch als eine heidnische Gemeinde, ferne vom Reich Gottes, ansehen? Freilich sind unsere Gemeinden nicht, was sie ihrem Namen nach sein sollten. Aber es ist ja die Jüngergemeinde, die so bittet, und in ihrem Munde ist es ein Widerspruch zu sagen: zu uns komme; nein, *nicht zu uns*, sondern *zur ganzen Menschheit* trete dein Reich ein, zu der Menschheit, die sich noch vor anderen Herren beugt, als vor dem ewigen Gott. Dein Reich, d. h. die Anerkennung, dass Gott allein der Herr ist, dem alles unterthan ist, dass in seinem Reiche alle Menschen nur *ein* Volk sind, dass in ihm nur die vollkommene Gerechtigkeit waltet und alle Ungerechtigkeit der Gewaltthätigen ein Ende hat, in ihm die Wahrheit Gemeingut aller ist, und Niemand mehr sich durch Lüge bethören lässt, in ihm die Liebe das Band ist, das alle umschliesst, und alle sich die Hand zur gemeinsamen Arbeit reichen: Dieser Anerkennung in der Menschheit

Bahn zu machen, die Völker zu überzeugen, dass nur in der Beugung unter den alleinigen Herrscher Gott Frieden und Freude allen Menschen zu Theil wird, ist die Aufgabe der Gemeinde Christi. Wie gross und schwer ist sie für die kleine Gemeinde! Kann sie je hoffen, sie zu Ende zu führen? Nicht durch sich selbst, ihren Wandel und ihr Wort, nur dadurch, dass Gott selbst durch Offenbarung seiner Macht und Liebe die Menschen dem Worte zugänglich macht, indem in ihnen die Sehnsucht erwacht, aus dem Reich der Bosheit und Lüge errettet zu werden. Darum bittet die Gemeinde um das Kommen des Reiches Gottes.

Die 3., bei Lukas fehlende Bitte, bezieht sich auf die Erfüllung des Willens Gottes. Es ist im Grunde dasselbe, wie der Gegenstand der 2. Bitte; aber er ist in dieser Bitte aufgefasst, die den Menschen näher berührt. Denn während es nahe liegt, das Kommen des Reiches Gottes einzig auf das Thun Gottes zurückzuführen — er, als der König desselben wird für sein Eintreten in die Menschheit Sorge tragen — macht sich bei der 3. Bitte geltend, was der Mensch für das Kommen des Reiches, und wenn es gekommen ist, zu thun hat. Das Kommen des Reiches ist der Wille Gottes, und der an Gott gläubige Mensch weiss, dass er den Willen Gottes thun soll; im Reiche Gottes aber kann und wird kein anderer Wille mehr geschehen, als der seines Herrschers; alle Unterthanen des Reiches kennen keinen andern Willen als den ihres Königs; es gibt keine Rebellen im Reiche Gottes, denn die Zugehörigkeit zu ihm ist nicht durch äussere Verhältnisse ohne die Zustimmung des Menschen herbeigeführt, sie ist eine innerliche, durch den Willen des Menschen bedingte. Neu ist ferner der Gedanke, dass das Gottesreich noch auf Erden seine Gestaltung findet und im Himmel sich vollendet. „Dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel, *ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*.“ Da der Wille Gottes nur in seinem Reiche, in dem er als alleiniger Herr schon anerkannt ist, geschieht, so weist diese Bitte auf das im Himmel bestehende Reich hin und auf das auf der Erde zur Erscheinung kommende. Es ist überflüssig zu fragen, wer im Himmel den Willen Gottes thue. Für Jesus war kein Zweifel, dass Vollstrecker des Willens Gottes im Himmel sind, und so es ist auch bei den an Jesu Wort Glaubenden. Ist doch der Himmel, im Unterschied von der Erde, die Anschauung des vollkommenen Gottesreiches, in dem die von den Banden der Sinnlichkeit und darum der Selbstsucht befreiten Geister von nichts anderem wissen, als von dem Willen Gottes, nichts anderes begehren, als ihn zu thun. Wenn aber auf Erden der Wille Gottes geschieht wie im Himmel, dann ist der Unterschied zwischen Himmel und Erde aufgehoben. „Gott ist alles in allem.“

Nach diesen 3 Bitten, die den Jüngern ihre Aufgabe in der Welt

immer wieder zum Bewusstsein bringen sollen, folgt als 4. die Bitte um das tägliche Brod. Bekanntlich findet sich ἐπιούσιον nicht im griechischen Sprachschatz; daher die verschiedenen Ableitungen und Erklärungen des Wortes, entweder von ἔπειμι, der kommende, nämlich Tag, also das Brod Tag für Tag, wie Lukas erläutert: τὸ καθ' ἡμέραν, oder von οὐσία, Wesen, Substanz, was Kirchenväter veranlasste, an das substanzielle Brod, d. h. an das geistige, an Christus als das Himmelsbrod zu denken. Luther hat unter dem täglichen Brod alles zusammengefasst, was der Mensch nöthig hat, damit er im Frieden und ohne Sorge seiner Aufgabe im Leben nachkommen könne. Neuere ersehen in der Bitte um das tägliche Brod die den Christen geziemende Genügsamkeit ausgesprochen, die nur „Hausmannskost", kein üppiges Leben, keine Vorräthe für die Zukunft begehre. Wir halten uns bei diesen Aus- und Einlegungen nicht auf, sondern fragen, was konnten die Jünger Jesu unter dem täglichen Brod, um das sie bitten sollen, verstehen. Die gewohnte tägliche Mahlzeit der Juden wird im Neuen Testament oft als „Brodbrechen" bezeichnet. Wird damit das Brod als Hauptbestandtheil ihrer Nahrung genannt, wie das auch in manchen Gegenden Jtaliens unter dem arbeitenden Volk der Fall ist, so schliesst das wohl einen reichlichen Tisch, ein Festmahl, aber nicht andere Zuthaten aus. Die Jünger mussten daher unter dem Ausdruck ihre *gewohnte tägliche Nahrung* verstehen, und die sollten also um dieselbe bitten. Warum bitten? Konnten sie sich dieselbe nicht durch ihre Arbeit verschaffen? Wenn sie ihrer Aufgabe bewusst waren, dann müssen sie sich wohl ängstlich fragen: Woher sollen wir denn unsere Nahrung nehmen? Wir müssen unsere Heimat verlassen, in die weite Welt ziehen, wir sollen unsere ganze Zeit und Kraft der Ausbreitung des Reiches Gottes widmen, was sollten wir dann essen und trinken und womit uns kleiden?" Jesus hat ihnen in der herrlichen Rede Matth. 6 die Antwort gegeben: Sorget nicht, fraget nicht so; der die Vögel speist und die Blumen kleidet, wird auch euch speisen und kleiden. Vertraut nur ihm, wenn ihr seinen Willen thut. Trachtet nur nach dem Reiche Gottes, was ihr braucht, wird euch gegeben werden. So hat er ihnen auch schon bei der ersten versuchsweisen Aussendung gesagt: nehmt weder Brod noch Geld mit, die das Wort annehmen, werden euch gastfrei aufnehmen. „Der Arbeiter ist seines Lohnes werth." Ihr seid Arbeiter Gottes, er wird euch den Lohn, d. h. was ihr für Nahrung und Kleidung braucht, nicht vorenthalten. In diesem Sinne mussten die Jünger die Bitte um das tägliche Brod verstehen. Wir sollen uns darum nicht kümmern, wir sollen Gott vertrauen, dass er es uns gibt, weil wir in seinem Dienste stehen; und weil wir ihm vertrauen, sollen wir ihn darum bitten. Die Gemeinde Christi hat das noch oft lernen müssen, aber auch erfahren dürfen,

dass Gott für sie sorgte. Wie oft mussten die Christen in den Verfolgungszeiten Heimat und Erwerb aufgeben, ihre ganze Habe einbüssen, ihr Leben durch die Flucht in fremde Länder retten und für ihren Unterhalt allein Gott vertrauen! Aber auch jetzt noch, unter ganz anderen günstigeren Verhältnissen behält diese Bitte ihre Bedeutung für die Gemeinde Christi. Sind unsere Gesellschaften für äussere und innere Mission, für alle Werke der Liebe Christi an den Bedürftigen, nicht stets angewiesen zu beten: gib uns für deine Boten und Diener, die in der Arbeit stehen, das tägliche Brod? Vielleicht suchen sie es, mehr als gut ist, mit menschlicher Klugkeit zu erlangen und versäumen die Bitte zum Vater im Himmel, mehr als gut ist. Wo wir immer in seinem Willen stehen, sollen wir für die uns mangelnden äusseren Mittel ihm vertrauen und mit Zuversicht ihn darum bitten. „Silber und Gold ist sein," sagt der Prophet. Und auch in Krankheit und unverschuldeter Erwerbslosigkeit dürfen und sollen Christen, ohne zu sorgen, mit dieser Bitte zuversichtlich vor den Vater im Himmel treten. Im Uebrigen gilt für alle Christen: Verbinde die Arbeit mit Gebet und das Gebet mit Arbeit, wenn du nicht Mangel leiden willst, — sei willig, wenn der Vater durch dich das tägliche Brod denen zukommen lassen will, die es aus seiner Hand empfangen sollen.

In der 5. Bitte soll sich auch die Gemeinde der Jünger noch als eine schuldige bekennen; sie soll nicht wähnen, als ob sie im Dienste des Herrn schon vollkommen sei. Zwar ist sie nicht mehr mit der Schuld ihres früheren Lebens im Juden- und Heidenthum belastet. Sie hat die volle Gewissheit, dass ihr diese Schuld erlassen ist, wie das namentlich Paulus, der sich um seiner Verfolgung der Gemeinde willen den grössten Sünder nennt, des bestimmtesten ausspricht. Aber die Jünger Jesu dürfen sich nicht verbergen, dass sie im Dienste des Herrn noch mannigfaltig sündigen und darum vor dem Vater schuldig werden. Werden sie stets selbstvergessend ihre ganze Kraft und Zeit der ihnen gestellten Aufgabe widmen, um ihres eigenen Wohles, ihrer Nachgibigkeit gegen ihr leibliches Befinden halber nichts versäumen, aus Furcht vor Leiden nichts unterlassen, um das ihnen aufgetragene Werk zu fördern? Werden sie nie träge werden in der Arbeit und im Gebet, nie sorgen, anstatt dem Vater im Himmel zu vertrauen, nie sich fürchten vor denen, die wohl den Leib aber nicht die Seele tödten können? Werden sie stets ihrem Herrn Schritt für Schritt nachfolgen in der hingebenden Liebe zur leidenden Menschheit, in der unermüdeten Geduld mit den Schwachheiten und Gebrechen der Menschen, in dem Verständniss, wie wenig sie von ihnen erwarten dürfen, wie tief sie sich zu ihnen herablassen möchten, und in der Treue des Gehorsams? Werden sie insbesondere als Zielscheibe des Hasses und der Verachtung, der Bosheit und Verleumdung, der Ver-

folgungen und Misshandlungen ihr Herz wahren können gegen die aufsteigende Bitterkeit, dass sie die nicht hassen, von denen sie gehasst werden, denen nichts Böses wünschen und zuzufügen suchen, von denen sie Böses erleiden müssen? Werden sie in den Augenblicken, wann der Hass der gottlosen Welt unerträglich auf ihnen lastet, thun, was der Herr sie geheissen, die Feinde lieben, die Verflucher segnen, den Hassern wohl thun, für die Beleidiger und Verfolger bitten? Ach, sie werden auf ihrem Gang durch die Welt als Verkündiger des Reiches Gottes oft erfahren, dass sie den Reizungen und Anfeindungen der Menschenwelt, wie den Trieben des Temperaments und ihres eigenen Naturlebens erliegen und sündigen. Aber sie dürfen das nicht als etwas leichtes, als etwas natürliches hinnehmen, sondern in demüthiger Erkenntniss ihrer Schuld um Erlass derselben bitten. Und wenn sie das thun wollen, werden sie namentlich ihre ungerechte und erbitterte Gesinnung gegen ihre Feinde als schwere Sünde und Schuld empfinden und denselben von Herzen vergeben, ehe sie mit Zuversicht um Vergebung ihrer Uebertretungen bitten. Es ist klar, dass die Jünger, als der Herr sie so bitten lehrte, noch nicht von dogmatischen Skrupeln geplagt waren, ob ihre Versöhnlichkeit Grund oder Bedingung der Vergebung Gottes sei oder einen Rechtsanspruch auf dieselbe enthalte, und wohl haben sie sich, so lange sie mit den Worten des Herrn beteten, nie mit solchen Erörterungen befasst. Sie empfanden einfach, dass sie nicht in Wahrheit um eigene Vergebung bitten können, so lange ihr Herz nicht von allem Hasse gegen die Feinde frei ist; ist ja doch gerade dieser Hass eine Schuld, um deren Erlass sie bitten. Auch jetzt noch, scheint mir, ist dogmatische Grübelei hier nicht am Orte; im Gebete zu unserm Vater im Himmel sind wir nicht Dogmatiker, sondern Ethiker; unsere Herzensstellung zu ihm ist entscheidend.

Noch einmal führt Jesus in der 6. Bitte seine Jünger vor die versuchliche Natur- und Menschenwelt. Ihre Aufgabe liegt in der Welt. Sie dürfen sich von ihr nicht zurückziehen. Sie dürfen nicht in irgend einem abgeschlossenen Winkel der Erde, den Essäern ähnlich, nur für sich leben, nicht Einsiedler, Klosterbrüder werden und dergl. Sie müssen hinein in die Welt, hinein in den Kampf, hinein in die Versuchungen, in die Schmerzen und Leiden, die sich auf sie häufen werden. Aber sie sollen hinein in der gewissen Zuversicht, dass ihr Vater im Himmel auch der Herr der Welt ist, auch Macht hat über die Versuchungen, Macht hat, dieselben so zu wenden, dass sie in ihnen bestehen können, seinen Jüngern zum Siege zu helfen. Sie sollen darum bitten: führe *du* uns nicht in Versuchung. Die Welt bereitet uns genug Versuchungen, und sie sind schwer genug. Wenn wir aber nur sicher sind, dass *du* uns nicht solche bereitest — in Erinnerung vielleicht an Job, — dann dürfen wir getrost sein, dass

wir in den Versuchungen der Welt und Satans von deinem Geiste nicht verlassen sind. Nur wenn du selbst uns in Versuchung führen würdest, dann müssten wir auf eigenen Füssen stehen, in unserer Schwachheit unterliegen, verzagen, weil du uns nicht nahe wärest. Sind aber nicht alle Versuchungen der Welt auch Versuchungen Gottes? Nur in dem Sinn ist es wahr, dass Gott sie nicht hindert. Wie er dem einzelnen Menschen die Freiheit gegeben, sich selbst zum Herrn aufzubauschen in Verachtung der Herrschaft Gottes, hat er auch der Menschenwelt die Freiheit gegeben, ihre Macht auszüben zur Hinderung des Reiches Gottes, zur Verfolgung seines Volkes. Es ist nicht sein Wille, dass das geschieht, so wenig es sein Wille ist, dass der Mensch von ihm abfällt. Denken wir an die grossen Verfolgungen der Christengemeinde unter den römischen Kaisern, in der Reformationszeit und in der Missionsgeschichte. Gott hat sie zugelassen, aber sie waren nicht *sein* Wille; nicht *er* führte sie herbei. Er hat der Menschheit diese Macht gelassen; denn nicht gezwungen, sondern frei soll sie in sein Reich eingehen, nicht mit Gewalt gehindert zu sündigen, sondern aus freiem Willen soll sie von der Sünde lassen. Aber wenn er seine Gemeinde in der Versuchung der Welt sich selbst überlassen würde, dann würde er selbst sie in Versuchung führen. Das ist für sie die grösste Versuchung, wenn sie der Welt gegenüber in ihrer eigenen Kraft dastehen müsste und nicht in der Kraft Gottes widerstehen könnte. So glaube ich die Bitte verstehen zu sollen: den Versuchungen der Welt können wir nicht entgehen; du hast ihr diese Macht gelassen. Aber lass sie nicht *dein Wille* sein, so dass wir ohne dich ihnen begegnen müssten, sondern stehe du uns in ihnen bei, dass wir sie überwinden können. Denn wenn Gott in Versuchung führt, dann geht er nicht mit, er lässt uns allein, damit wir im Fall inne werden, dass wir ohne ihn nichts vermögen.

Wenn ich in dieser Auffassung der 6. Bitte nicht ganz irregehe, dann scheint es auch klar zu sein, dass die folgenden Worte: sondern erlöse uns von dem Bösen! etwas neues bringen und füglich als 7. Bitte bezeichnet werden dürfen. Denn der sprachliche Grund, dass sie mit dem vorhergehenden zu einem Satze verbunden sind, ist doch nicht entscheidend, wenn der Gedanke ein neuer ist, also auch die Bitte eine neue. Ob τοῦ πονηροῦ als Neutrum oder Maskulinum gefasst wird, ist für diese Frage gleichgültig. Wohl aber halte ich mich entschieden an die reformirte Auffassung als die sachlich wichtigere. Denn nach dieser bittet die Gemeinde nicht um Erlösung von den Wirkungen, sondern von der Macht, die sie wirkt. Das „Uebel" ist die Wirkung, der Böse ist die in der Welt des Uebel wirkende Macht. Eine Erlösung aber nur von der Wirkung hilft nichts, wenn nicht die fort und fort wirkende Macht überwunden ist, die Gemeinde von dieser Macht erlöst wird, so dass

sie ihr nicht mehr schaden kann. Darin liegt der Fortschritt des Gedankens. Wenn der Vater in der 6. Bitte gebeten wird, nicht selbst die Gemeinde in Versuchung zu führen, so wird er jetzt gebeten, sie auch von der Macht des Bösen, die in der gottlosen Menschenwelt wirksam ist, zu erlösen. Es ist wahr, dass diese Bitte in dieser Weltzeit nicht erfüllt werden kann. Aber warum soll die Gemeinde nicht eine Bitte aussprechen dürfen, deren Erfüllung sie nicht in der Gegenwart erwarten kann? Warum soll sie nicht mit dem Blick der Hoffnung in die Zukunft diese Hoffnung in eine Bitte kleiden dürfen? Beziehen sich doch auch die ersten 3 Bitten auf Erfolge, die erst am Ende dieser Weltzeit eintreffen werden. Wie herrlich aber schliessen mit dieser letzten die Bitten ab, die die Gemeinde vor ihren Vater im Himmel bringen soll! Klingt in dieser Bitte nicht eine jubelnde Gewissheit durch, dass die Zeit kommt, wo die Gemeinde ihre Aufgabe erfüllt haben wird, wo ihre Leiden ein Ende haben, wo sie keine Schulden mehr auf sich laden wird, wo mit der völligen Ueberwindung der Macht des Bösen die Zeit der vollkommenen Erlösung nicht nur der Gemeinde, sondern der ganzen im Reiche Gottes gesammelten Menschheit eintritt? Mag diese Bitte ursprünglich sein oder nicht — ich bin von dem ersteren überzeugt — sie ist ein herrlicher und allein angemessener Schluss des Unser Vater und lässt die leidende, angefochtene, betende Gemeinde „selig sein in der Hoffnung".

Ob ich mit diesen Gedanken über das Gebet des Herrn ein weniges beigetragen habe, das Verständniss desselben zu fördern, muss ich dahingestellt sein lassen. Es ist aber mein Wunsch und meine Hoffnung, damit wenigen oder mehreren einen Dienst geleistet zu haben. Jedenfalls wird, wer meine Auffassung, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, theilt, mit mir erkennen, dass dem Unser Vater im christlichen Gemeindegottesdienst nicht nur eine berechtigte, sondern eine hervorragende Stellung gebührt. Ich verlange damit nicht eine öftere Wiederholung desselben, sondern dass die Anbetung und Bitte der Gemeinde am Schlusse im Gebet des Herrn zusammengefasst werde, und Predigt, Gesang und Gebet in ihm ihren Abschluss finden. Vor der Predigt, wie häufig der Fall, scheint es mir nicht seine richtige Stelle zu haben. Es kann keine Ueberleitung zur Predigt sein und ist es nicht. Am richtigsten scheint mir, wenn es erst am Schlusse, nicht von der Kanzel herab *über* der Gemeinde, sondern vom Taufstein aus *mit* der Gemeinde vom Prediger gebetet wird. Aber wann und wo es auch geschehe, möge es nur nicht, wie es leider nicht selten der Fall ist, ausdruckslos und schnell als eine blose Formsache abgelesen werden. Es soll *gebetet* werden. Dann kann auch die Gemeinde es *mitbeten*. Wie in der öffentlichen Gemeinde, gebührt ihm auch seine

Stellung in der Hausgemeinde, in der Familie. Selbstverständlich soll man es nicht von Kindern hersagen lassen, sondern der Hausvater oder die Hausmutter soll es im priesterlichen Geiste beten und sich so mit den Familiengliedern als eine gläubige Gemeinde vor dem Vater im Himmel darstellen. So wird noch heute ein Segen in dem Gebet des Herrn der gläubigen Gemeinde dargeboten. Möge er unseren Gemeinden nicht verloren gehen!

Die Zürcher Heiligen: Felix und Regula.

Vortrag von Herrn *Pfr. Dr. Furrer* am St. Peter in Zürich, gehalten den 23. November 1885.

Viele Jahrhunderte lang waren hinter dem Hauptaltar der Grossmünsterkirche zwei silberne, mit seidenen Tüchern verhangene Särge verborgen. Sie enthielten theilweise die Gebeine von Felix und Regula. Theilweise sage ich, denn im Jahre 879 schon hatte der Bischof von Konstanz einen Theil dieser Gebeine nach der Fraumünsterkirche bringen lassen, damit auch diese Kirche ein theures Heiligthum besitze. Es geschah im Jahr 1524, dass auf das folgenreiche Wirken Zwinglis hin in den Kirchen von Zürich die Bilder abgeschafft wurden, die Orgeln verstummten und auch die Reliquien, die Ueberbleibsel alter Heiligen, verschwinden mussten. Die Obrigkeit gab den Befehl, die Gebeine zu vergraben. Eine Ueberlieferung will wissen, dass sie in die Limmat gestreut worden seien; doch ist es wahrscheinlicher, dass man sie irgendwo dem Erdenschooss anvertraute. Merkwürdigerweise konnten die Anhänger des alten Glaubens die Gebeine vom Fraumünster noch retten, so dass sie erst 1535 im Thurm der Fraumünsterkirche entdeckt, und unter der Leitung von Antistes Bullinger dem Erdenschooss übergeben wurden.

Felix und Regula, dem heutigen Geschlechte fast unbekannte Namen, waren unsern Vorfahren mehr als ein Jahrtausend lang grosse und heilige Gestalten. Sie wissen, dass unser Volk den 11. September, d. h. den Todestag dieser Beiden festlich gefeiert hat. Als es nicht mehr gestattet war, das Andenken von Felix und Regula in den Kirchen festlich zu begehen, so strömte doch alles Volk an diesem Tage zu weltlicher Freude in die Stadt. Am Felix- und Regulatage hat man sich immer wieder der Freundschaft von Stadt und Land gefreut, vom Gefühl durchdrungen, Ein Volk zu sein mit wesentlich gleichen Interessen und gemeinsamen, grossen Aufgaben. Was ist von

der alten Herrlichkeit übrig geblieben? Lange Zeit bestand noch die Herbstmesse, die einst zu Ehren von Felix und Regula ist eingerichtet worden. Wenn man die Schutzpatrone des Landes in der Stadt feierte und eine Menge Volkes dahin zusammenströmte, was lag da näher, als dass auch der Handel von solch' günstigen Verhältnissen Gewinn zog? Doch auch die Messe ist abgeschafft worden. Was bleibt denn noch übrig? Nichts anderes, meines Wissens, als unser Standessiegel, auf welchem 3 Gestalten eingeprägt sind, Felix, Regula und Exsuperantius. Ich werde späterhin von dem letztern nicht mehr reden, weil er in den alten Ueberlieferungen der Sage noch nicht genannt wird. Zum ersten Mal erscheint die Gestalt dieses Exsuperantius auf dem ältesten, noch vorhandenen Stadtsiegel im Jahre 1228, dann verschwindet seine Gestalt nicht nur auf dem Siegel, sondern auch in den Gebeten der Kirche, bis 1265 ein frommer Bürger von Albisrieden dem Probst vom Grossmünster seinen ganzen Hof angeboten, wenn er Exsuperantius wieder in das Kirchengebet aufnehme. Es scheinen die Chorherren von Grossmünster gefunden zu haben, dass sich um diesen Preis die Sache wohl thun lasse. So wurde für einige Menschenalter Exsuperantius in die Gebete der Kirche wieder aufgenommen, und sein Bild erscheint fortan auch wieder auf dem Stadtsiegel. Man kann daher wohl sagen, es sei das Verdienst eines Albisrieder Bürgers gewesen, dass wir heute noch diese 3 Gestalten in unserm Standessiegel haben.

Die Geschichte von Felix und Regula führt uns in die römische Kaiserzeit zurück. Nach der gewöhnlichen Annahme sind dieselben Heiligen im Jahr 312 nach Christo enthauptet worden, thatsächlich wohl eher im Jahr 286. Jedenfalls müssen wir uns in Gedanken in jene fernen Zeiten zurück versetzen. Das Land Helvetien erfreute sich Jahrhunderte lang unter der Herrschaft der Römer hoher Cultur. Lange Zeit stunden Legionen römischer Soldaten bei Vindonissa (Windisch). Als die Grenzen des römischen Reiches sich über den Rhein ausdehnten und der grösste Theil Süddeutschlands römisches Gebiet geworden war, da mussten die Legionen, die dort stationirt waren, Windisch verlassen, über den Rhein hinaus an die deutsche Grenze ziehen, so dass von der Zeit, man kann sagen, vom Jahr 120 an bis 250 gar kein römisches Heer, gar keine römischen Legionssoldaten in unserer Heimat stationirt waren und das Land einem friedlichen Verkehr überlassen blieb. Es blühte in dieser langen Friedenszeit mächtig auf. Wie viel Spuren alter römischer Herrlichkeit sind in den letzten Jahrzehnten entdeckt worden! Wie haben die Menschen des damaligen Zeitalters es verstanden, mit Anmuth das Leben zu schmücken, den Stempel des Geistes ihm aufzudrücken! In scheinbar ganz entlegenen Orten hat man die Trümmer schöner Landhäuser entdeckt, die mit Mosaik-

böden geschmückt und trefflichen Heizeinrichtungen versehen waren. Wie ist es dem damaligen Menschen Bedürfniss gewesen, dem kleinsten Haushaltungsgegenstand eine anmuthige, schöne Gestalt zu geben! Wenn wir nun bedenken, dass durch unser Land verschiedene, wohl unterhaltene Pässe, Heer- und Poststrassen führten, wenn wir bedenken, dass ein so lebhafter Verkehr über die Alpen, den Julier und grossen St. Bernhard nach Italien bestand, wodurch die Produkte des Südens in unser Land geschafft wurden, während von hier damals schon Käse, Wachs, Honig und Harz nach Süden gingen, so müssen wir sagen, dass Helvetien unter Rom einer Culthurblüthe sich erfreute, die es Jahrhunderte lang später nicht mehr einholte.

Unser Zürich war damals bereits auch ein ansehnlicher Ort; *Turicum* wird es in alten Berichten und Inschriften genannt. Da befand sich eine Hauptzollstätte, denn für alle Waaren, welche von Deutschland jenseits der römischen Grenze herkamen, für alle Waaren, die aus Italien oder Oesterreich eingeführt wurden, mussten $3^1/_2$% des Werthes als Zoll bezahlt und hier in Turicum entrichtet werden. Baden war schon ein vielbesuchter Ort infolge seiner warmen, heilbringenden Quellen. Viele Trümmer antiker Herrlichkeit sind dort wieder ausgegraben worden. Aber die herrlichste Stadt war *Aventicum*, das heutige *Avenches*, in der Nähe des Murtnersees, die von vielen italienischen Schriftstellern ihrer Schönheit wegen gepriesen wurde. Es befanden sich dort ein Amphitheater, prächtige Tempel, andere grossartige Gebäude und feste Stadtmauern. Von der alten Herrlichkeit ist nicht viel übrig geblieben. Mit dem, dass römische Bildung und Gesittung in unser Land eindrangen, kam auch der römische Glauben zu den damaligen Bewohnern, doch nicht so, dass der alte, einheimische Glauben einfach aus dem Gedächtniss verschwunden wäre. Die alten Helvetier, ein Zweig des grossen, gallischen Stammes, waren in ihrer Art ein durchaus frommes Volk, was schon daraus hervorgeht, dass ihre Priester eine grosse Gewalt und Macht über das Volk ausübten. Diese Priester, Druiden genannt, wurden dafür gehalten, dass sie in einem geheimnissvollen und allwirksamen Verkehr mit den Göttern stünden, dass sie die Zukunft errathen könnten, dass sie für alle möglichen Schäden, Uebel und Krankheiten die richtige Heilung wüssten, dass man von ihrem Beistand das Höchste zu erwarten, von ihrem Hass das Schlimmste zu befürchten hätte. Diese Priester waren geachtet und gefürchtet zugleich, aber ihr ganzes Treiben hatte etwas Unheimliches, denn sie brauchten viel Menschenblut zu ihren Opfern. Wenn sie Jemandem ihren Hass angeworfen hatten, erklärten sie ihn für rechtlos, und es war Jedermann erlaubt, den also Gebannten zu tödten. So zitterte man vor dieser Druidenmacht. Durch den Einfluss der Römer wurde die Macht dieser Priester gebrochen. Im Stillen

und Verborgenen wirkten sie aber dennoch fort, und wer eine schwere Krankheit zu leiden hatte, wem vor der Zukunft bangte, wer überhaupt bedrängten Herzens war, nahm zu den Druiden oder Druidinnen seine Zuflucht. Immer noch behaupteten sie, dass sie im Bunde mit den geheimen Mächten stünden und die Zukunft zu errathen wüssten. Zu ihren Hauptgöttern zählten Jutates, der Gott der Sonne, den sie verehrten im glänzenden Leuchten dieses Gestirns, der Gott, der die Natur ergrünen macht, blühendes Leben der Natur schafft. Dann der Gott Taranis, von dem sie gelegentlich sagten, dass er der König aller Götter sei, der über dem grossen Weltall herrsche. Wie schon bemerkt, vermochte der römische Glaube den alten volksthümlichen nicht niederzuzwingen. Doch mussten die Menschen sich auch bequemen, mit römischen Namen ihre einheimischen Götter anzurufen und auf römische Weise ihre Altäre zu schützen. Doch in der römischen Kaiserzeit war der Glaube, unter dem Rom einst gross geworden war, schon längst gesunken und hatte bei den Gebildeten, bei den Einsichtigen wenig Geltung mehr. Ebenso war der Glaube der Griechen gesunken, der Glaube an die Götter, zu denen einst noch die grossen Weisen und Helden Griechenlands in Verehrung aufgeschaut und gebetet hatten. Dafür fanden die Götter des entlegenen Morgenlandes um so grössern Anhang. Im fernen Persien wurde eine göttliche Gestalt, Namens *Mithras* verehrt, ein Gott, von dem man sagt, dass er alles Licht auf Erden und im Himmel geschaffen habe, dass sein Sinnbild sei die leuchtende Sonne. Diese Göttergestalt fand überall im weiten, römischen Reich Eingang und wurde mit ganz besonderer Wärme und Innigkeit verehrt, merkwürdigerweise am liebsten in Höhlen. Solche Höhlen sind auch in unserm Vaterland wieder entdeckt worden. Die Eingeweihten, die dem Mithrasdienste anhingen, mussten sich grosse Kasteiungen gefallen, mit Ruthen sich peitschen lassen, Wochen lang im Schnee liegen, kurz, den Körper in jeder Weise misshandeln lassen, damit der Mensch, körperlich schwach, krank, erschöpft, innerlich aufgeregt werde, um die Stimme der Gottheit zu vernehmen.

Neben diesem Mithras fand in unserm Vaterland auch Verehrung die ägyptische Göttin *Isis*, die Mutter der Götter, die Mutter des Weltalls, die grosse Himmelskönigin. Gar viel, was wir von ihrer Verehrung in jener Zeit vernehmen, erinnert an die Verehrung der Maria in Sicilien oder Neapel, wie sie heute noch geübt wird. Zu dieser Isis, dieser barmherzigen Mutter, der gnadenreichen Frau, beteten die gläubigen Syrier, Aegypter und Spanier. Aber all' dieser Glaube konnte das nach Frieden bedürftige Menschenherz nicht befriedigen. Thatsache war, dass zu jener Zeit, was durch Funde der neuesten Tage immer wieder bestätigt wird, die Menschheit begierig war nach immer neuen Gottesdiensten, nach neuen Glaubensvorstellungen,

so dass im Heidenthum allmälig 300 Sekten sich ausbildeten, um das göttliche Geheimniss, Trost für Leben und Sterben zu finden. Namentlich bemühten sich die Heiden um den Glauben an die Unsterblichkeit. Eine grosse Schwermuth hatte sich der damaligen Menschheit bemächtigt, eine Lebensmüdigkeit, die in tausend und abertausend Tönen wiederklingt. Der Weiseste war der, welcher von der Welt möglichst gering dachte und sich von ihr möglichst zurückzog. Daher nennt man auch noch in christlicher Zeit das Leben der Mönche und Einsiedler ein philosophisches Leben, und die Vorbilder dieses harten und freudelosen Lebens galten als die Weisen der damaligen Zeit. Da nun eine solche traurige Stimmung der Gemüther sich bemächtigt, dass man trotz Mosaikböden, trotz Bildsäulen in den Verandas, trotz Theater und Genüssen aller Arten keine Freude am Leben hatte, so schaute man desto sehnsüchtiger nach dem dunkeln, verborgenen Jenseits. In mannigfacher Weise ist durch Inschriften und Bilder die Hoffnung ausgesprochen, dass ein schöneres, freudigeres Jenseits die Seele erwarte.

Die Seele wird vielfach als Schmetterling dargestellt, den eine liebliche Gestalt, die göttliche Liebe in ein höheres himmlisches Gebiet begleitet, in's Elysium immerwährender Freude. Aber so schön dieser Glaube war, er wurde nicht mit aller Festigkeit geglaubt und man meinte, zur vollen Gewissheit dieses Glaubens nur zu kommen, wenn man sich in ein solches geheimes Bündniss aufnehmen liesse, solche Peinigungen, solche Schmerzen wie durch den Mithrasdienst sich gefallen lasse. So sah es im Heidenthum aus.

Nun war mittlerweile das Evangelium von Jesus Christus in der Welt verkündigt worden, und hatte seinen Siegeszug längst angetreten von Ost nach West. Wenn wir uns in's Jahr 300 nach Christo versetzen und uns fragen: Wie stand es damals um die Sache der Christenheit? so haben wir vorerst zu sagen, dass nicht nur im ganzen römischen Reich allüberall Christengemeinden bestunden, sondern, dass über die Grenzen hinaus bis in das innere Asien hinein die Lehre von Jesus Christus, dem Gekreuzigten, gedrungen war. Die Kirche hatte im Jahre 300 schon eine grosse und bedeutende Geschichte hinter sich. Sie wurde durch erleuchtete Männer, die im Sinn und Geist der Apostel das Evangelium hochhielten, gegen äussere und innere Feinde vertheidigt. Eine lange Zeit waren für die junge Kirche die innern Feinde gefährlicher als die äussern. Es hat Richtungen gegeben, die die neue Religion mit dem Heidenthum vermischen, dem Geiste Griechenlands und Roms mundgerecht machen wollten, und auf diese Weise das schlichte Evangelium in seinem innersten Wesen schädigten. Gegen diese innern Feinde musste mit aller Klarheit und mit dem Aufgebot grösster Geisteskraft gekämpft werden. Viele bedeutende, hochbegabte

Männer und philosophische Kreise hatten sich dieser Richtung angeschlossen und die Kirche war in Gefahr, dass in weiten Kreisen das schlichte Wort Jesu Christi und des Apostel *Paulus* nicht mehr verstanden wurde. Aber auch gewaltige, äussere Kämpfe hatte die christliche Kirche zu erdulden gehabt. Wer hätte nicht schon von den christlichen Märtyrern der römischen Kaiserzeit gehört? Es ist viel Blut geflossen zu Ehren des neuen Glaubens; allerdings nicht so viel, wie später die Christen selber unter einander vergossen haben, als eine Kirche der andern gegenüberstand. In der ganzen römischen Kaiserzeit haben nicht soviel Unschuldige um der Sache Christi willen unter Schmerzen ihr Leben lassen müssen, als im Reiche Spanien unter der Herrschaft Philipps II.

Die Christen waren im römischen Kaiserreich mehr oder weniger gehasst; die Gebildeten, die in der Schule der Weisen Griechenlands, des *Plato, Aristotetes, Zeno* und *Epikur* gross geworden waren, wollten nichts von dem Glauben eines Gekreuzigten wissen, der aus dem Lande der Juden kam, und die Römer, die Herren der Erde, waren viel zu stolz, um sich unter das Joch des Menschensohnes aus dem Stamme Juda zu stellen. Zwei Jahrhunderte, drei Jahrhunderte ertönte die Klage, dass gar wenig Gebildete, dass gar wenige der reichen und vornehmen Stände dem Evangelium sich zugewendet hätten, und dass die ungeheure Mehrheit den armen und ärmsten angehörte. Vergessen wir nicht, dass im römischen Reiche, das ungefähr 120 Millionen Einwohner zählte, mindestens die Hälfte, also 60 Millionen im Sklavenstande lebte. Diese Sklaven, denen man keine menschlichen Rechte aus freien Stücken zugestand, die wie Waare gekauft und verkauft wurden, sie haben begierig das Evangelium Jesu Christi aufgenommen, der den Tod des Sklaven, den Kreuzestod erduldet. Sie hörten mit Jubel davon, dass auch sie, die Rechtlosen, ein Heimatrecht beim König aller Könige hätten und Kinder des allmächtigen Gottes sein dürfen. Ihnen, den Rechtlosen, war es eine innige Freude, dass im stillen, trauten Gotteshaus alle sozialen Unterschiede bei Seite gelegt wurden. Da konnte ein armer Sklave der Vorsteher der Gemeinde werden, er konnte die freien Christen wie ein Vater seine Kinder anreden; da galt nur der Name Bruder und Schwester, da war jeder kränkende, herbe Unterschied zwischen Mensch und Mensch ausgelöscht. Hätte das den Rechtlosen nicht wohl thun sollen?

Noch mehr, die Heiden bemühten sich, an ein unsterbliches, schönes Leben zu glauben, aber auf eine so qualvolle und unsichere Weise. Wie viel einfacher und schlichter zu glauben war der gleiche Glaube von den Christen aller Völker? Ein tiefes Gefühl der Schuld, der heiligen Verantwortung begann auch Heiden zu erfüllen: daher die Kasteiungen, Büssungen u. s. w. Anstatt Peinigung wurde bei

den Christen die grosse Freudenbotschaft gebracht, dass auch dem tiefst gefallenen Sünder der Weg zu Gottes Gnade offen stehe, wenn er unter das Evangelium des Kreuzes sich beuge. So musste beim tiefern Gefühl, bei den Leuten der untern, sozialen Schichten, bei allen Mühseligen und Beladenen die Sache einen immer grössern Eingang finden und von ihnen immer willkommner geheissen werden. Daher überrascht es uns nicht, dass im Jahr 300 so viele Christengemeinden im römischen Reiche sich fanden. Doch die römische Obrigkeit, die nach ihrer Meinung die Sache gut machen wollte, glaubte die neue Sekte nicht dulden zu dürfen, denn die Macht des römischen Staates sei gebunden an die Verehrung der römischen Götter und wenn man das Feuer der heiligen Vesta auf dem Altar in Rom ausgehen liesse, dem Jupiter *optimus maximus* kein Opfer mehr darbrächte, so würde diese göttliche Gewalt vom Reiche sich zurückziehen und das Reich dem schrecklichen Untergang entgegen gehen. Man hielt es daher für eine Pflicht gegen den Staat, die Christen zu verfolgen, diese Sekte, welche als der Hass des Menschengeschlechtes bezeichnet wurde, auszurotten. So begannen die Heiden alle möglichen Verleumdungen über die Christen auszustreuen, namentlich, dass sie Menschenfleisch ässen. Die Horcher, welche die Versammlungen der Christen belauscht und die Worte im Abendmahl gehört hatten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib," verkündeten: „Diese Leute essen Menschenfleisch, sie bringen ein gewisses Kind in die Versammlungen, um dasselbe gemeinsam zu verzehren." Durch diese Verleumdungen wurde die Wuth des Volkes rege gehalten und fand die Obrigkeit willige Vollstrecker ihrer Gewaltthaten. „Doch das Blut der Märtyrer," sagt *Tertullian,* „war der Kirche Aussaat." Die Kirche wuchs unaufhaltsam und schon schien es, als ob die Kaiser es aufgeben wollten, die neue religiöse Gemeinde weiter zu verfolgen.

Um's Jahr 300 herrschte über das gewaltige Reich ein weiser Mann, *Diocletian,* der nur eines Bauern Sohn war. Dieser Kaiser hatte sich als junger Mensch durch seine Feldherrntalente hervorgethan. Als er endlich auf den Kaiserthron gestiegen war, regierte er mit grosser Besonnenheit und Umsicht. Er hat die Grenzen seines Reiches befestigt, viele Jahre des Friedens seinem grossen Reiche verschafft; er hing mit grossem Eifer am alten Glauben, war zudem noch sehr abergläubisch und hielt viel auf Vorbedeutungen und drgl.

In diese Zeit führt uns die Legende von Felix und Regula. Der Kaiser Diocletian hatte, um sein Reich besser regieren zu können, sich Gehilfen erwählt und der Erste seiner Gehilfen war ein gewisser Maximian, ebenfalls eines Bauern Sohn aus Illyrien, ein herber, rauher Mann, aber ein tapferer Soldat und sehr geschickter Feldherr. Nun geschah es, dass im Jahr 285 ein gefährlicher Aufstand im nord-

westlichen Gallien, im jetzigen Belgien und angrenzenden, französischen Provinzen ausbrach und die Bauersame sich empörte. Dieselbe, theilweise im Zustand der Sklaven lebend, theilweise die Güter der Vornehmen pachtweise bewirthschaftend, fühlte das Joch, das sie bisher getragen, als zu schwere Last und suchte es abzuwerfen. Es rotteten sich die Bauern zusammen und wie sie einmal zu Tausenden beisammen waren, da schwoll ihnen der Muth, sie zogen plündernd im Lande umher, äscherten Städte und Dörfer ein, riefen zwei der Ihrigen als Kaiser aus und meinten, der Welt Gesetze geben zu können. Was sie planten, war die soziale Revolution, eine Erhebung gegen die vornehmen und reichen Stände. Es drohte die Gefahr, dass der Aufstand über ganz Gallien sich verbreite, dass das grosse, schöne Land der römischen Herrschaft verloren ginge und dass die Fluth der Revolution sich über die altrömische Provinz Italien erstrecke und auch jenseits. der Pyrenäen Spanien ergreife. Da wurde dieser Maximian mit einem starken Heere entsandt, damit er die *Bagauden* (so hiessen jene aufrührerischen Bauern) wieder unterwerfe. Unter seinem Heere befanden sich auch ägyptische Truppen. Das ganze Heer zog über den grossen St. Bernhard und lagerte sich im Walliserthal, bei *Octodurum*, dem jetzigen *Martinach*. Hier nun, sagt die Ueberlieferung, seien von der Truppenmacht, die aus Agypten herbeigezogen worden, viele den Märtyrertod gestorben. Die spätere Ueberlieferung behauptet, dass die ganze Legion (6000 Mann) auf Befehl von Maximian sei niedergehauen worden. Diese 6000 seien alle Christen gewesen. Wenn wir der Sache näher auf den Grund gehen und sorgfältig alle Für und Wider betreffend die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte abwägen, so ist der geschichtliche Vorgang der: In diesem Heer Maximians dienten in der That viele Christen. Diese vernahmen diesseits der Alpen, dass es gegen arme Bauern gehe, welche zum nicht geringen Theil selber dem Christenthum anhiengen. Da scheint es, dass diese Christen gesagt haben: „Wir ziehen nicht gegen unsere Brüder, wir wollen die nicht niederhauen helfen.“ Da diess der Feldherr sich nicht gefallen lassen konnte, so wird er diese Truppen mindestens decimirt oder gar niedergemacht haben. Wir haben jedoch nicht an viele Tausende zu denken, sondern an eine verhältnismässig weit kleinere Zahl. Dass aber ein solches Ereigniss um's Jahr 286 stattgefunden hat, scheint mir über alle Zweifel erhaben. Mitte des folgenden Jahrhunderts wurde diesen Märtyrern zu Ehren im Wallis ein Heiligthum errichtet und es ist nicht wahrscheinlich, dass man nur auf reine Fabeln hin nach so kurzer Zeit ein Heiligthum dort errichtet hätte. Das musste man doch im Jahr 350 in Martigny (Octodurum) noch wissen, was ein oder zwei Menschenalter vorher an der gleichen Stätte geschehen war. Nun heisst es, es

sei im Tross jener Legion auch ein Geschwisterpaar gewesen, mit Namen *Felix* und *Regula* und der christliche Hauptmann Mauricius habe diesen Beiden angerathen, da sie auch Christen seien, zu fliehen. Sie seien dann das Walliserthal hinaufgezogen, über den Furkapass in's Urserenthal, die Reuss hinunter in's Schächenthal und über den Klausenpass in's Glarnerland gekommen. Die älteste Sage berichtet uns, dass Glarus damals ein sehr ödes Thal gewesen sei. So seien sie nicht lange daselbst geblieben, obgleich man dort noch Spuren von der Wirksamkeit von Felix und Regula entdeckt haben will. Sie seien nach dem Kastell *Turicum* gezogen am Fluss *Lindomagus,* haben dort ein frommes Leben geführt, Psalmengesang am Ufer des Flusses erschallen lassen, hätten das Evangelium verkündigt, bis dann Befehl gekommen sei von Maximian, das dürfe nicht geduldet werden, alle diese Leute müssen dem Richter überantwortet werden. Es ist nun wohl möglich, dass Maximinian gefürchtet, die Flüchtigen der rebellischen Soldaten und ihre Anhänger könnten im gleichen Sinn wirken, wie die armen *Bagauden* und das arme Volk gegen die begüterten Stände aufregen. Offenbar hat er in diesen Christen weniger ihren Glauben gefürchtet als ihre soziale Ueberzeugung, dass alles Volk Ein Volk von Brüdern sein soll.

In Zürich residirte nach der Ueberlieferung damals ein gewisser *Decius.* Derselbe sandte Häscher aus, um die bereits denunzirten Felix und Regula zu fangen. Eine Zeit lang konnten sie sich verborgen halten, dann aber sagte Felix zu seiner Schwester: „Wir wollen uns nicht länger verbergen, jetzt ist die angenehme Zeit des Herrn gekommen, jetzt können wir die Krone der Gerechtigkeit empfangen, wenn wir unser Leben hingeben für den Herrn Jesus Christus." So stellten sie sich freiwillig dem Richter, dem Vorsteher von Turicum. Derselbe fragte sie: „Seid ihr Genossen von *Mauricius*, *Eucherius, Exsuperius* und *Victor*, seid ihr Christen," worauf sie antworteten: „Ja, wir sind Christen und sind Genossen jener, nach denen Du gefragt hast und wir glauben mit Jenen bald errettet zu werden aus aller Noth und Elend jetzt und im Jenseits durch die Barmherzigkeit unseres Gottes." Decius entgegnete. „Ihr sollt den Göttern opfern, ansonsten habt ihr grosse Qualen zu gewärtigen," worauf die Beiden antworteten: „Deinen Göttern opfern wir nicht, denn diese Götter werden mit Dir in die Hölle hinuntergestossen." Decius hinwiederum sagte: „Bei der Gnade des Kaisers und bei den grossen Göttern schwöre ich: Ihr sollt diesen Göttern opfern, ansonsten lasse ich Euch in glühende Pfannen legen." — „Den Leib kannst Du wohl tödten, aber die Seele nicht;" — worauf Decius sagt: „Ihr sollt opfern dem *Mercurius* und *Joves,*" diesen alt gallischen Göttern, die damals in Zürich vor allem verehrt wurden Felix und Regula aber sagten: „Du magst

drohen, wie du willst, unsere Hülfe steht auf Gott, was sollen wir Menschen fürchten." Darauf liess er sie einmal auf das Rad spannen, um ihnen damit Furcht einzuflössen. Und wiederum sagt er zu ihnen: „Opfert unsern Göttern," worauf sie antworteten: „Wer sind deine Götter." — „Ihr habt es gehört, Mercurius und Joves." — Regula antwortete: Belzebub, der Teufel, ist dein Gott." Wir sehen, dass die Schwester ebenso entschlossen war als ihr Bruder, und an Entschiedenheit, fast Herbigkeit der Antwort ihren Bruder noch übertraf. Es scheint diess den Decius ganz besonders erzürnt zu haben. „Ich werde Dich in heissestes Pech werfen und flüssiges Blei trinken lasssen," worauf sie entgegnete: „Das wird süsser sein als Honig und Honigwaben." Darauf liess er die Beiden peitschen, um ihnen anzudeuten, wie sie könnten gemartert werden. Dann, alsbald nachher, sagte er: „Ich möchte gern Geduld mit Euch üben, und möchte Euch gern die Leiden und Marter ersparen." Es zieht sich durch die ganze Sage hindurch die Vorstellung, dass dieser Decius einer gewissen Milde und Schonung sich befliss. „Warum wollt ihr nicht unsern Göttern opfern, ich verkehre ja auch mit unsern Göttern. Sie antworten mir auf das, was ich frage; sie stehen mir zur Seite, wo ist Euer Gott? Darauf antwortete Felix: „Wie kannst Du nur so reden, siehe doch den Himmel an, die leuchtende Erde. Unser Gott ist es, der allmächtige, der Himmel und Erde geschaffen hat; aber Deine Götter sind böse Geister, Dämonen, im Dienst des obersten, bösen Geistes, der ewigen Verdammniss verfallen." Nun scheint die Geduld des Decius erschöpft gewesen zu sein. Er befahl, dass die Beiden auf's neue gemartert werden. Sie aber waren voll Freude, beteten zu Gott, er möge ihnen Kraft geben, mit Geduld alle Marter zu bestehen, freudig für ihren Glauben bis in den Tod Zeugniss abzulegen. Während sie gemartert wurden, vernahmen sie von oben her eine Stimme: „Kommt her, ihr Gesegneten des Herrn, zu empfangen das Reich, das von Grundlegung der Welt an Euch vorbehalten war." Dann fingen sie an zu singen: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen." Das war nun dem Decius vollends unbegreiflich; er befahl, dass sie sofort enthauptet würden, worauf die Beiden nochmals ihre Hände zum Himmel emporhoben und beteten. „Herr, lehre uns deine Wege und zeige uns deine Rechte und lass uns scheiden in deinem Frieden." Darauf beugten sie ihre Häupter und wurden enthauptet am Ufer der Limmat. Wie sie enthauptet waren, nahmen sie, d. h. die Gläubigen, deren es eben damals in Zürich gegeben hat, ihre Leiber und ihre Häupter und trugen sie vom Ort der Enthauptung an, 40 Ellen die Anhöhe hinauf, um die Leiber der Märtyrer beizusetzen. Die spätere Anschauung hat angenommen, dass die Enthauptung auf der Insel der Wasserkirche stattgefunden habe, wahr-

scheinlicher aber ist, dass diese Märtyrer am Ufer der Limmat ihr Leben aushauchten. Es heisst nun, das die Gräber der Heiligen 200 Ellen entfernt gewesen von den Mauern der Burg Turicum. Da vernehmen wir, dass Turicum nicht nur etwa eine vereinzelte Burg auf dem Lindenhof gewesen ist, sondern bereits eine Stadt geworden war, eine Stadt, die ihre grösste Ausdehnung auf dem rechten Limmatufer hatte. Wir dürfen annehmen, dass das damalige Zürich im Süden so weit gereicht habe wie die Schoffelgasse, dass seine Mauern von dort gegen den Brunnenthurm sich hinaufgezogen, dann gegen den Grimmenthurm hinunter, von da gegen den Wellenberg und die Rosengasse sich erstreckt, um alsdann das Limmatufer wieder zu erreichen. Dieses so begrenzte Zürich war unterhalb der jetzigen Gemüsebrücke mit einer Brücke, von der man Spuren aufgedeckt hat, mit dem eigentlichen Kastell auf dem Lindenhof verbunden. Es scheint, dass unsere Stadt niemals ganz untergegangen ist und in dem Sturm der Völkerwanderung sich behauptet hat. Als im Jahr 610 verschiedene Fremdlinge nach Turicum kamen, fanden sie hier eine feste Stadt, in welcher das Christenthum bereits verbreitet war. Nicht etwa die früheste Ueberlieferung, sondern die ungefähr 200 Jahre spätere Legende hat die Erzählung vom Tod der Heiligen so gewendet, als ob die Letzteren selber wieder auferstanden seien, ihre Häupter in die Hände genommen und 40 Ellen weit getragen hätten, um an der Stelle, wo jetzt der Grossmünster steht, niederzusinken und Ruhe zu finden. Die gleiche Geschichte wurde von einer ganzen Reihe Märtyrer erzählt. Wenn wir diese merkwürdigen Erzählungen begreifen wollen, müssen wir uns des Ausspruches des hochberühmten, ehrwürdigen Kirchenlehrers *Chrysostomus* erinnern, der im Jahr 407 gestorben ist. Er sagt: Wenn ein Krieger in der Schlacht viele Wunden empfangen, wird er nicht auf seine Wunden hinweisen? und wenn die Heiligen, die für die Sache Gottes enthauptet worden sind, ihre Häupter Gott darbringen, wie werden sie nicht von ihm die höchste Gnade erwarten dürfen?" Wir müssen annehmen, dass der Gedanke, es haben diese Märtyrer Gut und Blut und ihr Haupt hingegeben für Gott, in einer spätern Zeit so gedeutet worden ist, als hätten sie noch Kraft gehabt, ihre Häupter dahin zu tragen, wo sie nach ihrem Tod verehrt worden sind.

Verehrte Freunde! Soweit es mich betrifft, habe ich gar keine Ursache an der Geschichte dieser zwei edeln Menschen, Felix und Regula, zu zweifeln. Ich glaube, wir stehen auf fest geschichtlichem Boden. Mag auch das einfache Ereigniss, dass zwei Christen den blutigen Tod starben, in späterer Zeit mit allerlei Phantasie umrankt worden sein, ich freue mich, dass wir an das in unserm Standessiegel versinnbildlichte Märtyrerthum dieser Heiligen als an eine geschicht-

liche Thatsache glauben dürfen. Das Sinnbild, das uns geblieben, möge uns mahnen, dass wir für das, was uns theuer und heilig ist, auch Gut nnd Blut freudig hingeben sollen. Dass Zürich zwei Märtyrer, die für ihren Glauben freudig in den Tod gegangen, zu Schutzpatronen gewählt, ist ein gutes Zeichen. Wenn wir nach den Bedürfnissen unserer Zeit, nach den Forderungen der Gegenwart mit demselben Enthusiasmus, mit derselben Treue für unsere Sache einstehen wie Felix und Regula, so geht ein Hauch seliger Ueberlieferung von 286 an bis auf unsere Tage.

Als im Jahr 1524 die Gebeine von Felix und Regula in die Erde beigesetzt wurden, da sagte Zwingli: „Ich bezeuge, dass ich denselben Glauben predige, für welchen Felix und Regula gestorben sind." Er hat eines seiner Kinder Regula taufen lassen. Es haben die Märtyrer gesagt: „Den Leib, den könnt ihr tödten, aber die Seele nicht." Sie erinnern sich, verehrte Freunde, wie Zwingli sterbend am Baumstamme zu Kappel eben diese Worte gesprochen haben soll. So zeigen uns ehrwürdige Gestalten aus verschiedenen Jahrhunderten unserer Geschichte, dass Treue bis in den Tod die Krone alles Lebens ist.

Anmerkung. Seit obiger Vortrag gehalten worden, haben sich über die Legende von Felix und Regula, S. Vögelin, das alte Zürich, 2. Bd., S. 78 und G. Heer, die Zürcher Heiligen Felix und Regula, Zürich 1889, ferner Hrch. Lienhard, Feuilleton der „N. Z. Z." Nr. 241, 1889 ausgesprochen. Dass die Legende aus Spanien stamme und unter Karl dem Grossen in Zürich localisirt worden sei, hat jüngst wieder die Kritik behauptet, ohne irgendwelche wirkliche Gründe für diese Ansicht bieten zu können. Diese Kritik übersieht, dass unter ähnlichen Verhältnissen ähnliche Erscheinungen entstehen können, und dass Gleichheit der Namen keineswegs schon einen Schluss auf gemeinsamen Ursprung ziehen lässt. Nicht nur Felix und Regula waren sehr weit verbreitete Namen, sondern auch der Name Zürich taucht an verschiedenen Orten des weiten celtischen Gebietes auf. Dass der Legende ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, dafür spricht nebst vielen andern Gründen auch die Erwähnung des Gottes Mercurius an erster Stelle. Kein Gott war in römischer Zeit in unseren Gegenden so viel verehrt wie eben dieser Gott. Von keinem hat man so viele archäologische Zeugnisse. Aber in karolingischer Zeit war Mercurius längst vergessen. Die Kritik gibt einstimmig zu, dass sich das Christenthum von der Römerzeit her in Zürich erhalten hat. Das Castrum von Zürich war 610 ein christlicher Ort, in dem die Mission keine Aufgabe mehr hatte. Nun weiss man aber, wie eifrig die alten Christengemeinden das Gedächtniss ihrer Märtyrer pflegten. So pflanzte sich, da der Ort Zürich niemals verödete, die Kunde von einem Martyrium unter Maximian ohne Unterbruch fort. In den ältesten Recensionen unserer Legende nennt die eine den Namen des castrums Duricum, die andere Toricum aber nicht Turegum. Um's Jahr 810 erscheint urkundlich der Name Zurih. Daraus geht hervor, dass der Anlaut des Wort der aspirirte celtische Dental war, das englische th, das von den Nichtgalliern Niemand genau aussprach; daher dieses dreifache Schwanken in der Schreibung des Namens. In Holland gibt es einen Ort Zieriksee. Die Holländer sprechen aber das Z wie weiches s aus gleich den Franzosen. Um so weniger können wir uns wundern, wenn anderwärts der celtische aspirirte Dental einfach S geschrieben wurde, so Sirona für Thirona.

Kleinere Beiträge

von *Th. Wälli*, Pfarrer in Sennwald, Ct. St. Gallen.

Matth. 10, 28. „Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber die Seele nicht zu tödten vermögen, fürchtet aber vielmehr den, der vermögend ist, so Leib als Seele zu Grunde zu richten in der Hölle."

Der Streit der Exegeten dreht sich um die Frage, wer eigentlich zu fürchten sei, ob Gott oder der Teufel, die sonst als sehr verschiedene Personen gelten und wenn wir die Gründe für und gegen diese Erklärungen neben einander halten, so dürfte es uns nicht gar leicht werden, uns zu entscheiden. Hören wir einmal in Kürze, wie die Einen vertheidigen, der Teufel sei gemeint unter dem zu Fürchtenden:

1. Die Stelle will die Glaubenszuversicht zu Gott wecken, der auch die Haare unseres Hauptes gezählt hat und ohne dessen Willen kein Sperling auf die Erde fällt; daher würde es sich nicht reimen, zu gleicher Zeit Furcht zu predigen vor dem, welchem man vertrauen lernen soll.

2. Das *φοβεῖσθε ἀπό* im erstern und das *φοβήθητε τόν* im letztern Fall bezeichnet dieselbe Art von Furcht, trotzdem das *ἀπό* im letztern Fall fehlt; denn durch das *δὲ μᾶλλον* nach *μή* sind sie einander gleichgestellt und eine Furcht, womit man die Tödtenden fürchtet, kann nicht auf die Gottesfurcht bezogen werden.

3. *Die Seele verderben,* wird nirgends in der Schrift von Gott gesagt, *ἐν γεέννῃ* in der Hölle als in seinem Reich kann wieder nur auf den Satan bezogen werden, der von Gott *ἐξουσίαν* empfangen, nicht bloss die Seelen zu verführen, sondern auch zu *peinigen* in der Hölle (Hebr. 2, 14.) und daher der *δυνάμενος* ist.

Die, welche die Stelle auf Gott als den zu Fürchtenden deuten, machen geltend, dass *φοβεῖν* auch die gute Furcht bezeichne, also die Gottesfurcht, ferner dass der Satan wohl vor der Hölle zur Hölle Leib und Seele verderbe, *in* derselben aber werde er mit den Verdammten gepeinigt (Mt. 25, 41. Offenb. 20, 10). Ferner sei wohl der Teufel der *Ἀπολλύων*, aber es stehe ja nicht, diesen, sondern den *δυνάμενον ἀπολέσαι* solle man fürchten und der sei eben Gott.

Die Parallelstelle L. 12, 5 *(ἐξουσίαν ἔχοντα ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γεένναν)* nehmen beide Parteien in gleicher Weise als Bestätigung ihrer Anschauung in Anspruch.

Für die praktische Verwerthung der Stelle hat indess die Differenz keine grosse Bedeutung. Schliesslich müssen wir ja Gott und den Teufel fürchten, jeden in seiner Weise und vieler Christen Verderben ist, dass sie zu wenig Gottes- und zu wenig Höllenfurcht haben und beides nur für Schreckmittel zu Handen der einfältigen Leute halten.

Allerdings soll beiderlei Furcht nicht verlacht, wohl aber überwunden werden. Die Gottesfurcht ist nur der Weisheit Anfang, ihr Fortgang aber ist die Gottesliebe und wir haben nicht empfangen den Geist der Furcht, sondern der Kindschaft, in welchem wir rufen Abba, Vater. Etwas drollig und nicht gar schmeichelnd für die Geistlichen ruft uns in dieser Hinsicht der Dichter Leuthold zu: Gottesfurcht? Was soll der Spott? Fürchte die Pfaffen und liebe Gott.

Aber auch die Teufelsfurcht soll mehr und mehr schwinden, je höher wir steigen auf dem Wege, der zum Leben führt. Widerstehet dem Teufel, so wird er sich von euch wenden, mahnet darum der Jakobusbrief und Martin Luther, der sich viel mit demselben beschäftigt zu haben scheint, singt: und wenn die Welt voll Teufel wär' und wollt' uns gar verschlingen, so fürchten wir uns nicht so sehr, es soll uns doch gelingen. Nach *Worms* wollte er ziehen, auch wenn dort so viel Teufel wären, als Ziegel auf den Dächern und auf der Wartburg hat er ihm kurzweg das Tintenfass an den Kopf geworfen.

Das ist ja alles schön und gut und macht uns Behagen, es zu hören. Aber der ungläubigen Welt, welche sich ihrer Aufklärung rühmt und gleich bereit ist, über Aberglauben zu spotten, möchten wir denn doch ernstlich zurufen: es ist nicht alles Scherz, sondern hinter der Gottes- wie hinter der Teufelsfurcht liegt ein gar tiefer Ernst und ihr thut wohl daran, euern Spott und euer überlegenes Lächeln zu versparen bis dahin, wo ihr, bewehrt mit Glaubenskraft und innigster Gottesliebe, den alten bösen Feind nicht mehr zu fürchten braucht.

Ob also der eine Prediger bei unserm Texte mahnt: Fürchtet Gott oder aber fürchtet den Teufel, es ist beides am Platze und kann Segen stiften. Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern, wird es immer wieder heissen; denn wir haben mit Gott und dem Teufel zu rechnen; beim einen haben wir zu fürchten, dass er geht, beim andern, dass er kommt; wer etwas davon schon erfahren hat in seinem innern Leben, der mag das am besten wissen, und Tausenden wäre es ein grosser Gewinn, wenn sie ein Bischen mehr Gottesfurcht und Höllenfurcht in ihr Herz bekämen.

Das Buch sinkt vermöge seiner eigenen Schwere zu Boden, soll etwa der sel. Prof. *Hitzig* über dieses oder jenes neuerschienene Werk geurtheilt haben und das Urtheil mag wohl oft treffend gewesen sein. Wir dürfen zwar unserer Zeit und unserm Geschlecht das Compliment machen, dass viel, schrecklich viel gelesen wird, aber hinwieder wird vieles auch nicht gelesen und daran sind die Schriftsteller meist selbst schuld.

Eine Menge derselben ist zu *breit* und *weitläufig;* sie wollen alles sagen und dem Nachdenken des Zuhörers oder Lesers nichts mehr überlassen. Sie schreiben auf hundert Seiten, was sich füglich auf zehn sagen liesse. Sie messen ihre Produkte gleichsam mit der Elle und werden von vielen Lesern, die nur vor einem dicken Buche Respekt haben, also gemessen. Nun ist Gründlichkeit allerdings ein feines Lob und Oberflächlichkeit ein Tadel und es gibt wichtige Fragen, die sich mit zwei Worten nicht abthun lassen. Aber man kann auch zu gründlich sein und wird dann leicht langweilig, kleinlich und spitzfindig. Wir haben einst eine geistreiche Predigt gelesen über des Apostels Wort: „Weiter, l. Brüder," aber im Grund waren doch all' die schönen Gedanken eher hinein- und untergelegt als entwickelt, und wenn gar ein anderer eine halbe Stunde die Zuhörer erbauen konnte mit dem Prophetenwort: „Bring' mir den Mantel," so ist uns das heute noch eine wunderbare Leistung, und wenn ein dritter vier Predigten hielt über das Wort: „Ich und mein Haus — wir wollen — dem Herrn — dienen und die Gemeinde staunte und sprach: Woher nimmt er's auch? so möchten wir eher eine gesuchte Künstelei darin finden. Wie schlimm käme doch das Evangelium weg, oder die Gleichnisse Jesu, oder die Predigt der Apostel, wenn man sie mit der Elle messen wollte. Diese Leute haben wirklich noch keine Ahnung gehabt, dass das übliche Predigtmaass 35 Minuten und ein anständiger Buchumfang 2—3 Bände ausmache. Dafür werden sie aber auch Jahrtausende hindurch gelesen und sinken nicht vermöge ihrer eigenen Schwere zu Boden, wie unser Professor immer wieder hat klagen müssen über Produkte der Neuzeit.

Und noch ein Grund, warum so vieles nicht gelesen wird: Es ist die *schwerfällige* und *confuse Sprache.* Die Gelehrten erörtern etwa schwierige Probleme und diese lassen sich nicht aus der Welt schaffen; aber wenn sie deswegen meinen, das Recht, schwerfällig zu reden, in gewundenen Bandwurmperioden, die Niemand versteht, könne ihnen nicht in Frage gestellt werden, so sind sie doch wohl im Irrthum. Jeder vernünftige Gedanke soll sich auch klar ausdrücken lassen und der Leser hat ein Recht darauf. Nehmen wir wieder das *Evangelium* als Muster, das doch die höchsten Probleme des Menschengeschlechtes behandelt, wie klar und für alles Volk verständlich ist es geschrieben und der dunkeln, schwer verständlichen Stellen in den Briefen der Apostel sind verhältnissmässig nur wenige. Sie werden nicht gelesen, die schwerfälligen Skribenten; der kleine David mit der Hirtenschleuder siegt auch im litterarischen Wettkampf immer wieder über den Riesen Goliath mit Schwert, Speer und Schild und so wird es wohl richtig sein.

Es kann noch andere Gründe geben, warum Bücher nicht gelesen

und Reden nicht angehört werden mögen, bald mag es am Inhalt derselben, bald am guten Willen des Publikums mangeln, das bekanntlich auch für die Stimme der Wahrheit nicht immer ein offenes Ohr hat, aber nur zu oft mangelt es am Formellen. Möglichste Kürze und Klarheit soll man von jedem litterarischen Erzeugniss verlangen dürfen, wenn's ein Fischlein sein soll, das munter umherschwimmt auf den Wassern und nicht ein todter Stein, der untersinkt.

Bücherschau

der

„Theologsichen Zeitschrift aus der Schweiz".

Schultz, Prof. Dr. Herm., *Alttestamentliche Theologie.* Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe. 4. völlig umgearbeitete Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag 1889. (VII, 823 S.) M. 15. —

Zum zweiten Male erscheint Schultz's Alttestamentliche Theologie in völlig umgearbeiteter Gestalt (die dritte Auflage war nämlich nur ein unveränderter Abdruck der zweiten). Diese rasche Aufeinanderfolge der Auflagen (I. Auflage: 1869. II. Aufl.: 1879, III. Aufl. 1885 und IV. Aufl. 1889) zeugt selber am deutlichsten von der grossen Brauchbarkeit und den hohen Vorzügen des Buches, unter denen nicht zu vergessen sind das ausserordentliche Darstellungstalent, das den Verfasser nirgends verlässt, und die wohlthuende religiöse Wärme, mit der er seinen Stoff behandelt. In erhöhtem Maasse tritt dies alles in der neuen Auflage hervor, weil sie eine concisere und bestimmtere Fassung mit jenen Vorzügen vereinigt. Doch es hiesse „Eulen nach Athen tragen", wollten wir noch diese bekannte Meisterschaft des verehrten Herrn Verfassers besonders hervorheben; wichtiger ist es, über die Unterschiede zu referiren, welche zwischen der vorliegenden 4. und der zweiten Auflage bestehen. Die doppelte Umarbeitung zeugt ja davon, dass innert der letzten zwanzig Jahre die Forschung auf dem Gebiete des Alten Testamentes nicht stille gestanden ist. Hat nun die zweite Auflage nach dieser Seite durch Aufnahme der neuen durch Wellhausen und Andere zu Tage geförderten Erkenntnisse einen bedeutenden Anfang gemacht, so wird man dieser neuesten Auflage es nachrühmen müssen, dass sie mit durchgeführter Konsequenz die Durchwirkung des Wellhausen'schen Sauerteiges vollzogen hat. So sind im Allgemeinen die neuen literarkritischen Aufstellungen angenommen. Hat schon der zweiten Auflage der PC als die jüngste pentateuchische Schrift gegolten, so ist jetzt Joel auch entschieden die Führerstellung unter den Propheten abgesprochen, und er muss es sich gefallen lassen, jetzt unter die reproducirenden Propheten der nachexilischen Zeit eingereiht zu sein. Immerhin hat sich der Verfasser stets fort einer grossen Reserve befleissigt, die namentlich auch in Bezug auf das Psalmbuch und die Proverbien, sowie auf manche poetische Stücke in den historischen Büchern des Alten Testamentes sich kundgibt, und hängen auch der jetzigen Gestalt noch vielfach, wie ja nicht anders zu erwarten ist, Eierschalen

der früheren Stadien des Buches an. Zu diesen möchte ich es rechnen, dass vielfach namentlich die pentateuchischen Quellen, von denen doch bezeugt wird, sie lassen den Religionsstand ihrer Entstehungszeit und nicht der weit zurückliegenden Periode, von welcher sie handeln, erkennen, dennoch zur Zeichnung selbst der vormosaischen Religionsstufe verwendet werden. Aehnliches tritt dann wiederum ein bei der Darstellung dessen, was Moses dem Volke gebracht hat. Es resultiert daraus, dass neben der in einigen und in den wichtigsten Sätzen deutlich und klar gegebenen Zeichnung doch manche Züge sich einstellen, die das Bild etwas verschwommen machen. Trotz der gegen die Resultate Stade's vielfach berechtigten Polemik ist der Methode Stade's doch Recht zu geben. Es ist darum immer noch zu wünschen, dass die vom Verfasser getheilte Ueberzeugung über die Entstehung der Quellen mit noch vollkommenerer Consequenz sich durchsetze.

Auch im Grossen und Ganzen der Anordnung zeigt die neue Auflage eine durchgreifende Umarbeitung. Denn während die zweite Auflage noch in drei Haupttheile: I. die Entwicklung der Religion Israels bis zur Zeit Esra's und die Träger der religiösen Geschichte Israels; II. das Heilsbewusstsein Israels am Ende der prophetischen Zeit; III. die religiöse Weltanschauung Israels am Ende der prophetischen Zeit, und in einen Anhang: die Entwicklung der alttestamentlichen Religion zum Judenthum (Levitische Periode) zerfiel, so verläuft die jetzige Darstellung in den beiden Haupttheilen: I. Die Entwicklung der Religion und Sitte Israels bis zur Aufrichtung des Hasmonäerstaates und II. das Heilsbewusstsein Israels und seine religiöse Weltanschauung als Ergebniss der Religionsgeschichte des Volkes. Jeder dieser Theile verfolgt seinen besondern Zweck: der erste hat die alttestamentliche Religion in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien aufzuzeigen und der zweite die Gestalt der religiösen und sittlichen Anschauung Israels am Ende der genuinen Entwicklung darzulegen. Diese neue bestimmt in's Auge gefasste doppelte Abzweckung hat natürlich grosse Verschiebungen des Stoffes der zweiten Auflage zur Folge gehabt. Dabei fällt es nun allerdings auf, dass auch in der neuen Auflage der Abschnitt über „die Hoffnung Israels in der mosaischen Zeit" noch im zweiten Theile geblieben ist. Ein Gefühl von der Ungehörigkeit dieser Anordnung hat sich dann in der nachdrücklichen Hervorhebung des Untertheils „die Hoffnung der prophetischen Zeit" kundgegeben. Entweder sollte wohl „die Hoffnung der mosaischen Zeit" in den ersten Haupttheil verwiesen, oder aber er sollte, wie es wohl auch jetzt gedacht, aber nicht eigentlich durch die Abtheilung ersichtlich gemacht ist, als Vorbemerkung der dritten Unterabtheilung des zweiten Haupttheiles, welche von der Hoffnung Israels in der prophetischen Zeit zu handeln hat, voraufgestellt sein. Vielleicht aber zeigt sich an diesem Punkte überhaupt die Schwierigkeit, die jedem Versuche entgegensteht, in so einheitlicher Weise, wie es der zweite Haupttheil will, eine Darstellung der alttestamentlichen Religion zu geben, und tritt hier die Nöthigung zu Tage, die Unterscheidung verschiedener Stufen nicht nur auf den historischen Theil zu beschränken. Ich kann mich auch sonst des Eindrucks nicht erwehren, dass wohl niemals ein Israelite zu finden gewesen wäre, der alle die Anschauungen, welche im zweiten Theile als zum israelitischen Glauben gehörend gegeben sind, die seinen hätte nennen wollen. Dadurch wird dann auch der Nachttheil vermieden, dass man nicht vom christlichen Glaubensbewusstsein aus eine Darstellung und Zusammenfassung der alttestamentlichen Religion versucht, sondern man wird darnach streben, nach den von der Sache selbst geforderten Gesichtspunkten und den jeweilen geltenden Anschauungen ein Bild der betreffenden Stufe zu entwerfen und die einzelnen Begriffe nicht nach dem tiefsten Gehalt, der in ihnen liegen könnte und durch das Christenthum thatsächlich in sie gelegt ist, sondern

nach dem Verständnisse jener Zeiten zu fassen. Es wird darum doch wieder versucht werden müssen, auf die schon in der ersten Auflage innegehaltenen Stufen der vorprophetischen, prophetischen und levitischen Periode zurückzukommen, so verschieden auch jetzt das Bild ausfallen wird von dem vor zwanzig Jahren entworfenen. Mit diesen Bemerkungen hängt es zusammen, dass ich, obschon ich den Zusammenhang, der zwischen Judenthum und Christenthum besteht, durchaus nicht gering achte, den Satz (S. 48): „Der Jude konnte auch als frommer Christ ein frommer Jude bleiben" nur mit der grössten Limitation aufrecht erhalten wollte, nämlich mit der Limitation, dass die jüdische Frömmigkeit im Sinne der Propheten, namentlich eines Jeremia, gefasst werden müsse; eine *Bekehrung* hat doch Jesus nicht nur von den Heiden gefordert. Auch den Untertitel: „Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe" muss ich meinerseits beanstanden; zwar bin ich weit entfernt davon, der Religion Israels den Offenbarungscharakter absprechen zu wollen, aber ich möchte doch vor Christus nicht nur in Israel Offenbarung finden.

In eine eingehende Discussion über Einzelheiten einzutreten, würde hier bei einem Werke von über 800 Seiten zu weit führen. Es sei gestattet, ohne weitere Begründung einige Punkte herauszugreifen. Die Stammregister der vorsintfluthlichen Zeit sind schwerlich „uralt" zu nennen (S. 102). Das Bild Davids ist wohl zu sehr der Tradition gemäss nach Psalmen und Chronik gezeichnet (S. 139 f. 152 ff.); dagegen ist es wohl fraglich, ob ihm die Rache an seinen Feinden noch auf dem Todtenbette mit Recht darf zugeschrieben werden (S. 197). Wird einmal „bael" für „boschet" als das ursprünglichere eingesetzt, so wäre nach 1 Chr. 9, 40 gewiss auch *Meribaal* für Mephibaal zu empfehlen (S. 135). Die Rettung der Notiz der Chronik über Manasses Wegführung nach Babel (S. 212 und 439) scheint mir nicht besser zu sein als die Rechtfertigung der Pfählung der unschuldigen Sauliden (S. 356) und der Entlehnung der ägyptischen Gefässe durch die ausziehenden Israeliten (S. 542 f.). Die 49 Arme am Leuchter Sacharjas sind wohl durch Verbesserung des Textes auf die bescheidenere Siebenzahl zu reduziren (S. 324). Die aus den Memorabilien Nehemias stammende Nachricht von falschen gegen Nehemia auf den Plan gerufenen Propheten möchte ich nicht als unzuverlässig verwerfen (S. 376). Vergessen ist (S. 430) bei der Ausführung über den Glaubensheld Abraham, dass nicht nur Sara, sondern auch er selber nach Gen. 17, 17 der unerhörten Verheissung misstrauend lacht. An die ägyptische Formel „ich bin ich" darf zur Erklärung des Jahwe-Namens nicht mehr erinnert werden, da es erwiesen ist, dass mit derselben nie ein Gottesname gemeint ist und die Formel nur die Bedeutung einer Einleitung hat, die unserm deutschen: ich, der ich . . . . . gleichkommt (S. 524). Religiöse Kraft hat der Glaube an Jahwe als den Schöpfer Himmels und der Erde erst seit dem Deuterojesaja erhalten (S. 566). Es ist wohl zu viel behauptet, wenn schon bei Sacharja der Hohepriester als Vertreter der *Versöhnung* Israels mit Gott gefasst wird (S. 656). Die Echtheit des 18. Ps. und der letzten Worte Davids 2 Sam. 23, 1—7 ist nicht so bestimmt zu behaupten, vieles spricht für spätere Entstehung, vrgl. z. B. 2 Sam. 23, 6 und 7 (S. 717). Die Auslegung von Gen. 3, 14 ff. ist schwerlich auf alttestamentlichem Boden schon begründet (S. 718 ff.). Die Nothwendigkeit eines neuen Gerichts nach dem Exil hat nicht erst Maleachi, sondern schon Sacharja (c. 5) ganz bestimmt gesehen (S. 754). Die Correktur Ewald's durch Einsetzung Serubbabels als des neben Josua dem Hohepriester zu krönenden weltlichen Hauptes der nachexilischen Gemeinde ist nicht so unwahrscheinlich, weil Stade's Conjektur zu Sach. 6,13 durch die LXX empfohlen wird (S. 790 f.). In der Besprechung der Weissagung vom Gottes Knechte (S. 796 ff.) scheint mir wieder über das hinausgegangen zu sein, was nicht nur der Prophet und seine

Zeitgenossen, sondern wohl auch die kommenden Geschlechter vor Christus darunter verstehen konnten.

Von den Druckfehlern, welche mir an dem im deutschen Satz sonst so correct gedruckten Buche aufgefallen sind, merke ich hier nur an die zweimal (S. 516 und 519) vorkommende Form Eloha für Eloah, während ich von den kleineren Versehen, die sich in den hebräischen Wörtern von den frühern Auflagen bis in die neueste erhalten haben, lieber dem Verfasser directe Mittheilung mache.

Bei allen den geäusserten Bedenken möchte ich zum Schlusse mit allem Nachdrucke betonen, dass ich den hohen Werth einer mehr dogmatischen Darstellung und Zusammenfassung nicht verkenne, die den tiefen Gehalt und den reichen Inhalt der alttestamentlichen Religion einem zum Bewusstsein bringt, und in der der hochverehrte Verfasser mit jenem von jeher an ihm bewunderten feinen Sinne das Wesen der Religion und ihre Lebenskraft im Unterschiede von fremden Erscheinungen erfasst. Dass er meines Erachtens dabei, so glänzend und umfassend manche Begriffe entwickelt sind, bisweilen zuweit in die Tiefe greift, hängt gewiss auch mit diesem hohen Vorzug einer dem Gegenstande congenialen Art zusammen.

E. Kautzsch und A. Socin, *Prof. zu Tübingen: Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt.* Namentlich zum Gebrauch in akademischen Vorlesungen. Freiburg i. B. 1888. Akadem. Buchhandlung von J. C. B. Mohr. (VIII, 120 S.) M. 2.

Diese „neue" Uebersetzung der *Genesis* ist nach dem Vorwort zu doppeltem Zweck unternommen. Erstlich soll die Zusammensetzung des jetzigen Textes aus den verschiedenen Quellenschriften dem Leser anschaulich gemacht und zweitens soll nach dem Vorbilde von K. Weizsäcker's Neuem Testament „eine wahrhafte Wiedergabe des Originals" versucht werden.

Um den ersten Zweck zu erreichen, sind für die verschiedenen Bestandtheile der Genesis verschiedene Schrifttypen verwendet. Auf diese Weise werden *zunächst* die *drei Hauptquellen:* der *Priestercodex* Q (bei andern auch mit PC, bei Dillmann mit A und bei Kuenen mit P^2 bezeichnet), der *Jahwist* J und der *Elohist* E, *dann* aber auch noch *eine ältere Schicht in J,* die *Stücke,* welche dem aus J. und E. zusammengearbeiteten Werke angehören, welche aber eine genaue Zertheilung unter diese beiden Quellen nicht ermöglichten (J E), die von *redaktioneller Hand* herrührenden Abschnitte und Zusätze (R) und die *Glossen* unterschieden. Endlich hat eine achte besondre Schrift das eigenthümliche Cap. 14 erhalten, das mit keiner andern Quelle in Zusammenhang steht und wahrscheinlich sehr spät in die Genesis aufgenommen wurde. Dabei ist, wo es anging, darauf geachtet, dass die einer und derselben Quelle angehörigen Abschnitte, für sich gelesen, einen Zusammenhang bilden, was namentlich bei Q. möglich war, weil der letzte Redactor gerade Q als die ihm entsprechendste, weil auch der Entstehungszeit nach am nächsten kommende Darstellung zur Grundlage seines ganzen Werkes nahm. So kann in der That mit Leichtigkeit sich jeder einen Begriff von der merkwürdigen Zusammenflechtung der verschiedenen Quellen, sowie einen Ueberblick über den Inhalt derselben verschaffen. Immerhin war natürlich der Uebelstand nicht wegzuräumen, dass die Quellen oft nur unvollständig aufgenommen und sich die Redaction Umstellungen und sachliche Eingriffe erlaubt hat. So ist z. B. innerhalb von J der Widerspruch kaum zu umgehen gewesen, der zwischen Gen. 7, 2, wonach von den reinen Thieren je sieben gerettet werden sollten, und Gen. 7, 8 f. besteht, wo auch von den reinen Thieren nur je zwei in das „Schiff" gehen. Natürlich ist auf diese Discrepanz, wie auf Aehnliches in den Anmerkungen hingewiesen. Ist es sehr anzuerkennen, dass die geehrten Heraus-

geber „nicht alle Gräschen haben wollen wachsen hören“, so ist vielleicht doch in der Schrift der redactionellen Abschnitte gar Verschiedenartiges untergebracht, da, wie vielleicht nur zu wenig zugegeben wird, Elemente einer deuteronomistischen Redaktion von solchen, die auf eine Endredaktion hinweisen, nicht unterschieden sind. Da die Zutheilung an die einzelnen Hauptquellen im Allgemeinen von den verschiedensten Kritikern übereinstimmend vorgenommen wird, so ist hierüber nicht zu streiten. Im Einzelnen ist noch nicht alles klar. So ist z. B. die Zutheilung der Notiz von dem Geld oben im Getreidesack 42, 28; 44, 2 etc. mir nicht recht durchsichtig geworden. Als Ideal für eine solche Ausgabe zur Veranschaulichung der verschiedenen Quellen schwebt mir immer noch eine andre Einrichtung vor, nämlich die, dass zuerst die älteste Quelle J, dann E, so weit sie erhalten sind, und mit den vermuthlichen Ausfüllungen in besondrer Schrift, dann ihre Verbindung JE, nachher ihre Ueberarbeitung durch Rd, dann Q und schliesslich die Verbindung von JE + Q, d. h. die Genesis, vielleicht in verschiedenen Columnen nebeneinander und mit Beibehaltung der verschiedenen Schrifttypen sollten gedruckt werden. Das gäbe nicht nur ein Bild von der jetzigen Zusammensetzung, sondern auch von der allmäligen Entstehung der Genesis. Doch ist vielleicht dies Ideal unerreichbar, und seien wir darum dankbar für diese gleichsam chromo- und photographische Wiedergabe des bunten Gewandes, in dem jetzt die Erzählungen über die Urzeit und die Patriarchen erscheinen.

Hatten die verehrten Herausgeber zur Erreichung ihres ersten Zweckes nur die vervollkommnete Anwendung einer schon früher von *Böhmer* für die hebräische Ausgabe durch verschiedene Schriftarten versuchten Unterscheidung der Quellen auf die deutsche Ausgabe zu machen, so beschreiten sie für die Uebersetzung ganz neue Bahnen, da sie in ihrer Freiheit auch weit über K. Weizzäcker hinausgehen. Auch der Inhalt soll recht anschaulich wiedergegeben und recht lebendig gefasst werden. Hier handelt es sich also nicht um eine sozusagen diplomatische oder photographische Wiedergabe der äusseren Gestalt, sondern um eine genaue Reproduktion auch des Inhalts, die den Duft des Morgenlandes nicht abstreift und den Geist und das Leben des Originals nicht ertödtet, ohne dass der deutschen Sprache Gewalt angethan wird. Hiezu besassen die gelehrten Uebersetzer alle erforderlichen Kenntnisse in hohem Masse, und man wird darum im Einzelnen wohl über diesen oder jenen Ausdruck rechten können, aber im Allgemeinen anerkennen müssen, dass ihnen in trefflicher Weise ihr Werk gelungen ist. Jetzt sind die „Brüder“ mit Recht an vielen Stellen zu „Stammesgenossen“ (z. B. 31, 32), die „Knechte“ zu „Sklaven“, die „Aeltesten“ zu „Würdenträgern“ geworden; jetzt wird ein Vater durch die Geburt eines Kindes nicht „erbaut“, sondern er „bekommt einfach Kinder“, was wohl nicht nur der Etymologie angemessener, sondern auch verständlicher ist (16, 2. 30, 3). Diese Beispiele mögen genügen, und es sei mir gestattet, noch einige kritische Bemerkungen in Betreff der Uebersetzung beizufügen, welche meinen Dank für diese besonders werthvolle Seite der trefflichen Ausgabe bezeugen möchten.

Mit der Fassung von Gen. 1, 1 als Vordersatz bin ich einverstanden, meine aber, dass dann der ganz analog gebildete neue Anfang bei demselben Q in Cap. 5, 1 ff. ganz ebenso gefasst werden muss, dass auch da dem Vordersatz eine Parenthese folgt und der Nachsatz mit V. 2b. beginnt. Nach der guten Uebersetzung 48, 20: „Deinen Namen sollten die Israeliten brauchen, um Segen zu wünschen, indem sie sprechen: Elohim mache dich Ephraim und Menasche gleich!“ kann ich die Wiedergabe von 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4 und 28, 14 mit: „Durch dich sollen alle Völker *beglückt* werden“, nicht für richtig ansehen: ich denke, man wird auch hier nicht anders übersetzen dürfen als: *„sich beglückwünschen.“* Wenn 14, 1 Amraphel von den andern Fürstennamen getrennt wird, so muss im folgen-

den, wo Amraphel erscheint (V. 9), dieser Name durch einen Redactor in das späte Stück eingeschoben sein. 17, 1 wird bei Q der gleiche Ausdruck durch Einschiebung eines „als“ übersetzt, der bei J 24, 50 ohne diese Beifügung bleibt. Soll dies die Verschiedenheit der Anschauung bei Q und bei J ausdrücken? Eine ähnliche Ungleichheit besteht zwischen 7, 13 und 17, 23. 26, wo bei dem gleichen Schriftsteller ohne ersichtlichen Grund einmal: „an eben diesem Tage“, das andremal: „an eben jenem Tage“ übersetzt ist. Unserer Anschauungsweise ist der zweite Ausdruck geläufiger, weil die Zeit weit weg liegt; der hebräische Erzähler gebraucht den ersten, den auch wir anwenden dürfen, weil er sich mitten in die Ereignisse hineinversetzt. Das nicht vollständig übersetzte Ende von 41, 45 sind die Trümmer des zweiten Gliedes des folgenden Verses, das mit Unrecht in der Uebersetzung die Verszahl 47 trägt. Gegen die Aufnahme kleiner Zusätze, welche im Text begründet und für das Verständniss unentbehrlich sind“ (s. VI.) kann nichts eingewendet werden. Immerhin gehört dazu das „nun“ 46, 31 nicht; dasselbe ist im Gegentheil störend, da es trotz dem eingeklammerten „bisher“ im gleichen Verse auf 45, 17 f., d. h. auf Pharao's Auftrag an Jakob, doch nach Aegypten zu kommen, zurückzuweisen scheint, so dass man zunächst auf eine Zugehörigkeit der beiden Stellen zu derselben Quelle schliessen möchte, während der hebräische Text gerade dies ausschliesst und den Bericht Joseph's an Pharao über Jakobs Ankunft in Aegypten als die Meldung von etwas dem König ganz Unerwartetem erscheinen lässt.

Doch es sei damit genug. Zum Schluss nur noch die Bemerkung. „Namentlich zum Gebrauch in akademischen Vorlesungen“ empfiehlt sich das Buch auf seinem Titel. Ich bezweifle, ob es gerade dazu am geeignetsten sei. Die Hinstellung des Resultates genügt dem Studenten nicht, die Gründe der Quellenscheidung müssen ihm angegeben werden, und dazu ist doch in erster Linie der hebräische Text nöthig. Vor und nach der Vorlesung ist dagegen auch dem Studenten fleissige Benützung des Buches nur zu empfehlen, und damit ist gesagt, dass es auch einen hohen Werth für viel weitere Kreise besitzt. *Marti.*

Issel, Ernst, *Pfarrer in Eichstetten, Baden.* Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament. — Leiden b./Brill.

Genannte von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift geht davon aus, dass das Wort ἅγιος, die schon von den LXX eingeführte Uebersetzung des hebräischen „Kadôsch“, sammt seinen Derivaten wesentlich ein Verhältnissbegriff, kein stofflicher Begriff sei, das Gott Zugehörige und Vorbehaltene im Unterschied zu dem Allen Zugänglichen, dem Profanen, bezeichne und wenigstens in der Späre der heiligen Schrift die Vorstellung sittlicher Reinheit nur als begleitendes Moment enthalte. Sie sucht die Richtigkeit dieser These einmal durch genauere Betrachtung der Stellen, in welchen von Heiligkeit die Rede ist, und hernach durch zusammenfassende Charakteristik des Christenthums selbst von diesem Begriff aus, wie auch seiner von hier aus sich ergebenden Stellung zum Judentum und Heidentum nachzuweisen.

Besonders klar tritt diese Definition der Heiligkeit im alten Testament hervor, wo die Vorstellung vom göttlichen Wesen noch im Fluss begriffen ist, vorzugsweise die unbegrenzte Macht und Erhabenheit. Gott geweihte Personen und Dinge heissen heilig, auch wenn sie den Anforderungen einer entwickelteren Sittlichkeit nicht genügen. Im neuen Testament, wo die Erkenntniss Gottes als des himmlischen Vaters im Mittelpunkt steht, empfängt nun auch der Begriff der Heiligkeit die entsprechende Modification, und ist sittliche Reinheit und Vollkommenheit jedenfalls eingeschlossen. Doch ist da von göttlicher Heiligkeit nur recht selten die Rede. Dagegen tritt um so mehr der heilige Geist hervor, und

es sind verschiedene Auffassungen dieses Begriffs schon im Neuen Testament selbst zu erkennen. Auch Christus heisst der Heilige, und die Glieder der christlichen Gemeinde werden mit Vorliebe als die Heiligen bezeichnet. Auch hier bewährt sich die These des Verfassers, die Definition des Heiligen als des Gott Zugehörigen und Eigentümlichen. An eine besondere ethische Qualification im Sinn des Katholicismus ist hier überall nicht zu denken. Doch kann Referent nicht beistimmen, wenn aus Stellen wie Marc. 3,29 Parall. (Sünde wider den heiligen Geist), Marc. 1,8 Parall. (Taufe mit dem heiligen Geist) der Gebrauch des ἅγιος im Bereich der persönlichen Wirksamkeit Jesu erkannt werden will. Auch da schon scheint der paulinische Begriff des heiligen Geistes nachzuwirken. Sonderbar ist es auch, wenn als eine erste Stufe nachpaulinischer Entwicklung der Gebrauch nur in der *lukanischen* Literatur als ein verhängnissvolles Zurücksinken von der Idee des reinen Geistes bezeichnet wird, als ob die beiden andern Synoptiker an dieser Modification nicht auch ihren bestimmten Anteil hätten.

Eine ähnliche Bemerkung drängt sich bei dem Abschnitt auf, der von *Christus* im Verhältniss zur Heiligkeit handelt. Auch hier kann Referent den Ruf des Dämonischen Marc. 1,24: ich weiss, wer du bist, der Heilige Gottes, keineswegs als ursprünglichste Anwendung dieses Begriffs auf Jesus als den Messias gelten lassen (vergl. 1 Kor. 1,30). Ueberhaupt aber ist nicht einzusehen, warum die Ausführungen über Christus und der heilige Geist nicht in organische Verbindung mit einander gebracht und nicht mehr zur gegenseitigen Erläuterung benutzt worden sind. Ist ja doch die gesammte neutestamentliche Christuslehre im Wesentlichen nur der Reflex der von Paulus inaugurirten Vorstellung des Verklärten als des (heiligen) Geistes 2 Kor. 3,17 womit ja keineswegs geleugnet sein soll, dass die Auseinandersetzung mit der traditionellen Messiasvorstellung nicht schon in das persönliche Leben Jesu zurückreiche, und wenigstens einzelne Spuren hievon in den Evangelien sich finden. Volle Zustimmung haben wir zu dem Abschnitt über die Glieder der christlichen Gemeinde als die „Heiligen" auszusprechen.

In der zweiten Abteilung, der zusammenfassenden Charakteristik des ältesten Christentums vom Gesichtspunkt der Heiligkeit aus, bringt der Verfasser zunächst die religiöse Selbstbeurteilung der christlichen Gemeinde im Lichte dieses Begriffs zur Darstellung. Sachgemäss erhalten die Ausführungen über Christus und die Gemeinde vor den hier weniger in's Gewicht fallenden über den „heiligen Vater" und die „Heiligtümer" den Vortritt. Doch wird auch hier die rechte Würdigung und Hervorhebung des Begriffs des heiligen Geistes, von dem aus erst volles Licht auf alles Uebrige, auf Christus, die Gemeinde und alles „Heilige" überhaupt, fällt, vermisst. Der folgende Abschnitt: die Stellung der christlichen Gemeinde zum Volke Israel sucht das Problem zu lösen, dass das Christentum, obgleich an das Judentum anknüpfend und das alte Testament als die heiligen Schriften anerkennend, mancherlei, was in Israel für heilig und Gott wolgefällig galt, mit aller Entschiedenheit bekämpft. Ohne grosse Schwierigkeit war denn noch das Verhältniss zum Heidentum als dem Gebiet des Profanen κατ' ἐξοχήν und dessen allmählige Umwandlung durch den christlichen Geist darzustellen.

Wir halten dafür, dass der Verfasser den Begriff des Heiligen richtig erfasst und in der Erklärung des Einzelnen viel Fleiss und Scharfsinn gezeigt habe. Dagegen hätten wir weniger steifen Schematismus in der ganzen Anordnung, tieferes Eingehen auf den Charakter und die Eigentümlichkeiten der einzelnen neutestamentlichen Schriften und energischere Betonung und Hervorhebung des paulinischen Begriffs des heiligen Geistes gewünscht.

Kappeler.

Uhlhorn, Dr. G., Sievers, B., Steinmetz, Dr. R., *Von den letzten Dingen, vier Vorträge gehalten in Hannover.* Göttingen. Vandenh. & Ruprecht. 1888.

Der erste dieser Vorträge behandelt Bedeutung und Geschichte des Lesestücks; jene wird trefflich gegenüber den beiden Extremen ungeduldiger, richterischer Weltflucht und eitler Weltseligkeit bestimmt, diese durch eine feine psychologische Erwägung über den Unterschied jugendlicher Erweckung und männlicher thatkräftiger Arbeit, der nicht zum Gegensatz werden soll (vgl. o.) eingeleitet und von durchschlagenden Gesichtspunkten aus beleuchtet. Hier wie in dem Stück über das „Fegfeuer" erkennt man Uhlhorn's Meisterschaft, auch schwere Fragen gleich bestimmt als lichtvoll zu besprechen. So entgehen diese „Vorträge" der Gefahr, etwas vorzutragen, was niemand überzeugen kann. Uhlhorn redet von einer Gesammtanschauung aus und kann daher auf den beliebten Schmuck geistreich sein sollender Effekte verzichten. Dem Thema „das Fegfeuer" gibt er praktische Bedeutung auch für uns Evangelische, indem er „Fortentwicklung„ und „Heilsanbietung im Jenseits" bespricht. Hiebei scheint mir die alte Lehre vom Tod als terminus peremtorius mit Recht mehr beobachtet und festgehalten zu sein, als es jetzt meist geschieht, wenn auch der Satz, dass von *allen* „die Wort und Sakrament haben", das Wort gelte „Wie du stirbst, so fährst du", zu weit gehen dürfte, wenn wir an manche Erscheinungen der christlichen" Welt denken. Im letzten Vortrag gibt Steinmetz eine sinnige und inhaltsreiche Darstellung vom „Leben in der zukünftigen Welt" nach den Grundgedanken der h. Schrift, während der Vortrag über den „Tod" etwas zu wenig mit bestimmten Begriffen und zu viel mit Citaten, Geschichten u. dgl. operirt.

Häring.

Hoffmann-Merian, Theoder, ein Lebensbild nach seinen eigenen Aufzeichnungen, zusammengestellt von *A. Altherr,* nebst einem Bildniss und Anhang. Basel, B. Schwabe. 1889. 141 S. Fr. 2. 40.

In passender Auswahl werden in diesem Schriftchen biographische Aufzeichnungen eines Mannes geboten, der in mehr als einer Richtung die Beachtung auch derjenigen verdient, deren politisches und religiöses Bekenntniss anders lautet. Denn wenn ein Mann unter dem Drucke ungewöhnlich harter Lebensschicksale einen über das alltägliche Mass weit hinausgehenden Idealismus sich nicht bloss gewahrt, sondern noch vertieft hat, ist er allseitiger Beachtung überaus wert. Er sagt in seinen mit überraschender Freimütigkeit geschriebenen Aufzeichnungen u. A.: „Ich bitte Gott nicht um ein langes Leben. Ich bin ihm dankbar für die guten und für die bösen Tage, die er mir geschenkt hat; die ersteren haben mir die Seele erhellt, und die letztern haben mich stark gemacht. Vor allem danke ich ihm, dass er mir die schwere Aufgabe hat ausführen helfen, meine übernommenen Verpflichtungen zu erfüllen, meine Kinder erzogen und versorgt zu hinterlassen. Möge mir vergönnt sein, bis an mein Lebensende meinen Grundsätzen treu und der Liebe meiner Kinder, meiner Gattin, meiner Freunde und Freundinnen teilhaft zu bleiben. Was ich gefehlt und unterlassen habe, das wolle mir der liebe Gott gnädig verzeihen." Der mit grosser Pietät und besonderem Geschick geordneten Selbstbiographie Hoffmanns gibt der Herausgeber unter dem Titel „Rückblick" eine willkommene Ergänzung. So bietet denn indertat das Büchlein eine treffliche „Erinnerung an einen Vorkämpfer für persönliche, politische und religiöse Freiheit, der in den Augen vieler ein Ungläubiger war, während sein ganzes Leben deutlich die weltüberwindende Kraft seines Glaubens verkündigt und die Liebe nie verläugnet hat."

Meili.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6926

v.6
1889
BPac

Schweizerische theologische Zeitschrift v.6 1889